LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2151depa

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA

PASOS

Una publicación del Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

Consejo editorial

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Jorge David Aruj
Guillermo Meléndez
Arnoldo Mora

Colaboradores

Luis N. Rivera Pagán
Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Hugo Assmann
Jorge Pixley
José Duque
Elsa Tamez

Edición gráfica

Jorge David Aruj

Diagramación

Carlos Aguilar

Se autoriza la reproducción total o parcial de cada uno de los artículo contenidos en esta revista siempre qu se cite la fuente.

LA DEMOCRACIA COMO CONCEPTO Y VALOR POLITICO EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Helio Gallardo

Antecedentes

Es de alguna forma ya un lugar común el indicar que la década del ochenta es políticamente para los latinoamericanos y caribeños una década de *democratización*. Sabemos, también, que estos procesos de democratización poseen sentidos diversos: en el Cono Sur, el tránsito desde regímenes de Seguridad Nacional —como en Argentina, Bolivia, Uruguay o Perú— a gobiernos civiles elegidos en consultas electorales tiene como antecedente la incapacidad de los aparatos armados para sostenerse abiertamente en la dirección de la sociedad bajo las presiones de las tendencias a la anomia social, la crisis del mercado mundial, la explosión de la deuda externa y la oposición política que, con distinta fuerza, aumentan la corrupción y descomposición internas de esas mismas Fuerzas Armadas. En estas condiciones se cede el paso a los civiles para que éstos administren el tránsito hacia las economías abiertas de exportación que deberán caracterizar la nueva etapa del capitalismo dependiente que corresponde a la periferia latinoamericana. Se trata, desde luego, de administrar el *costo social* de la transición hacia modelos económicos de *privatización transnacional* sin o con escasa justicia social.

En el área caribeña, por el contrario, los procesos de democratización poseen signos diversos que, en algunos casos, llegan a ser antagónicos. La 'democratización' que afecta a países como Honduras, El Salvador y Guatemala —democratización identificada con la realización de elecciones 'libres'— tiene su raíz en el triunfo popular nicaragüense en 1979, en el desequilibrio geopolítico que ese triunfo sig-

CONTENIDO

- La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe . . 1
  Helio Gallardo
- Las etnias y la Nueva Sociedad: el caso nicaragüense. 13
  María Teresa Ruiz
- La Teología del Imperio 21
  Franz J. Hinkelammert

SAN JOSE - COSTA RICA

SEGUNDA EPOCA 1988

15

ENERO FEBRERO

nificó para el principal actor político en la región, el gobierno de Estados Unidos de América, y en la consiguiente contraofensiva geopolítica destinada a derrocar al régimen popular nicaragüense. En este caso, las democratizaciones de El Salvador, Honduras y Guatemala tuvieron como signo evidente el facilitar el aislamiento del gobierno de Nicaragua caracterizado como la única expresión política 'totalitaria' de la región, y permitir, al mismo tiempo, el refuerzo de la ayuda militar y económica a regímenes que por sus sistemáticas y repugnantes violaciones a los derechos humanos contaban con escasa simpatía en el Congreso y en la opinión pública norteamericana. Aquí, los procesos de democratización poseen un valor geopolítico y se enmarcan dentro de una estrategia que percibe el área como una única región conflictiva en la que se lleva a cabo una guerra de baja intensidad que comprende aspectos ideológicos, psicológicos, diplomáticos y militares. La democratización de la región se transforma así en una necesidad político-ideológica de la guerra de baja intensidad cuyos frentes político-militares más dramáticos se expresan en Nicaragua y El Salvador.

A diferencia de estas democratizaciones contraofensivas, Nicaragua, tras el derrocamiento de Somoza, intenta abrir un espacio democrático caracterizado por la participación popular organizada en cada una de las instancias de la vida social: económica, política y cultural. Al proceso inicial de democracia participativa y organización popular se agregan, en parte por razones de imagen internacional, elecciones en noviembre de 1984, proceso que otorga al FSLN casi el 68% de la votación ciudadana con un 25% de abstención nacional. Se trata aquí del intento de configurar un régimen democrático cuyo fundamento es la participación organizada del pueblo que, además, puede expresarse en una elección general, nacional, con la presencia de varios partidos (1).

El apoyo político internacional al proceso de construcción de una sociedad popular y democrática en Nicaragua —cuyo punto de partida es su ruptura con la 'democracia somocista' caracterizada, entre otros valores, por el fraude electoral— proviene principalmente del Tercer Mundo y particularmente de América Latina, cuatro de cuyos países (Colombia, México, Panamá y Venezuela) constituyen, en el inicio de 1983 y tras la crisis de los pactos interamericanos como resultado de la Guerra de Las Malvinas (1982), el *Grupo de Contadora* que intenta lograr una salida para la crisis regional —derivada de la agresiva contraofensiva norteamericana— mediante el diálogo y la negociación, es decir teniendo como premisas la igualdad jurídica de los Estados, el derecho a la autodeterminación y el principio de no intervención. EUA, por su parte, y en apoyo de su contraofensiva geopolítica, promueve la creación de un *Foro Pro Paz y Democracia* (Belice, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Jamaica y Honduras, bajo la supervisión del Departamento de Estado; octubre de 1982) —del que se excluye expresamente a Nicaragua y al que Guatemala se niega a asistir— con vistas a contribuir al aislamiento del régimen popular sandinista y a configurar las condiciones diplomáticas regionales que facilitaran una intervención militar 'conjunta', al estilo de la que se realizará posteriormente en Granada, para preservar o recobrar la paz y el orden en la región. El Foro, sin embargo, no logra cuajar —en gran medida por la oposición de Guatemala y Panamá— y la geopolítica norteamericana debe aceptar que la mediación internacional que prospera es la del Grupo de Contadora apoyada tanto por la OEA como por la Organización de Naciones Unidas.

En el Caribe insular, el proceso popular nicaragüense facilita, en febrero de 1986, el recambio de la dictadura de Duvalier por el gobierno de una junta cívico-militar. El Departamento de Estado confirma de este modo haber aprendido la "lección de Nicaragua" y precipita la salida de un dictador políticamente débil e ineficiente para intentar dejar intactas en la isla las estructuras de la dominación imperial en sus aspectos geopolíticos y económicos. La proposición del "somocismo sin Somoza" se materializa en la realidad de un' "duvalierismo sin Duvalier" hecho posible principalmente por la inexistencia en Haití, tras 29 años de terror, de una movilización política popular que permitiera el tránsito hacia o fundara una democracia de participación. El recambio en Haití, sin embargo, constituye sólo uno de los signos y no el más publicitado, de la renovada preocupación geopolítica del EUA por el Caribe insular. En octubre de 1983, alrededor de 15.000 efectivos de sus tropas de asalto, entre combatientes directos y grupos de apoyo, invadieron Granada, la más meridional de las islas de Bartolomé, en las Antillas

1) En estas elecciones, además del FSLN, participaron los partidos Conservador Demócrata (14%), Liberal Independiente (9,6%), Popular Social Cristiano (5.6%), Comunista de Nicaragua (1.5%), Socialista de Nicaragua (1.3%) y el Movimiento de Acción Popular Marxista Leninista (1%). Los porcentajes entre paréntesis corresponden a su votación nacional.

Pequeñas, una nación de poco más de 100.000 habitantes. El objetivo declarado —apoyado por 300 policías provenientes de Antigua, Barbados, Dominica, Jamaica, Santa Lucía y San Vicente— fue el que se requería de la intervención internacional por 'motivos humanitarios'. El éxito de la invasión norteamericana contra esta nación pobre y débil —y aún más debilitada en la coyuntura por divisiones internas en el liderazgo político que culminaron con el fusilamiento de M. Bishop en el mismo mes de octubre— constituyó entonces el más alto logro de la política exterior de la administración Reagan. El analista caribeño, pronorteamericano, L. Manigat, ha indicado que con esta acción se eliminaba un 'foco de contagio subversivo', se debilitaba la posición regional de Cuba y de su ejemplo revolucionario, se develaba la política de 'jugar sin riesgo'de la URSS en la región, se mostraba la efectividad de la política de *roll back* (hacer retroceder) el comunismo en el Caribe y se lograba un efecto 'de demostración' geopolítico que repercutió en Suriname en donde el gobierno del teniente coronel Desi Bouterse canceló sus relaciones con Cuba (octubre, 1983) y se abrió a una política de cooperación con Brasil; en Belice, en donde el *Partido Democrático Unido*, decidido impulsor de la empresa privada y de atraer capital extranjero (EUA, Jamaica, México) desplazó del gobierno en 1984 a G. Price *(Partido Unido del Pueblo)* al que se consideraba culpable de favorecer la no alineación y de simpatizar con Cuba y Nicaragua. En un distinto plano, la *Alianza del Pueblo Trabajador* de Guyana, que afirma también el no alineamiento y la necesidad del socialismo, pasó a declarar que "La reconstrucción de Guyana no puede lograr éxito sin, por lo menos, una fuerte dosis de ese buen viejo modelo de la democracia pluralista. El partido tiene la convicción de que la revolución de Guyana no debe ser antinorteamericana" (2). En Jamaica, país que bajo la dirección de M. Manley había logrado en la década del setenta alcanzar una voz activa en el Movimiento de Países No alineados, presiones del FMI y acciones desestabilizadoras de la CIA determinaron en 1980 el triunfo electoral de E. Seaga, cuyo proyecto político consulta el hacer de Jamaica un 'segundo Puerto Rico', y quien ya en el gobierno se adhirió con particular entusiasmo a los procedimientos y objetivos del *Plan Reagan para el Desarrollo de la Cuenca del Caribe* o Iniciativa para la Cuenca del Caribe (3). En cuanto al pequeño motor de estos movimiento y reajustes, Granada, el proceso abierto por la invasión culminó con la elección en diciembre de 1984 de una Cámara de Diputados que nominó como Primer Ministro al candidato apoyado por EUA, Herbert Blaize. Además de 'cooperar' en su elección, el gobierno norteamericano proveyó a la nueva administración granadina de una flamante policía militarizada, al estilo de las que en la primera parte de este siglo se configuraron como Guardias Nacionales en Nicaragua y Haití.

De modo que en esta década, y en América Latina y el Caribe, nos encontramos con una variedad de procesos —por su gestación, desarrollo y finalidad— que designamos con un mismo y por tanto equívoco nombre: *democratización*. Intentemos al menos esbozar esta complejidad mediante un cuadro:

A la anterior complejidad de los procesos de democratización en América Latina y el Caribe queremos agregar otro antecedente: uno de los aspectos considerados como centrales en una eventual resolución

América Latina: década del ochenta democratización
(sólo se indican países-tipo)

origen	país	desarrollo	finalidad
proyecto de recuperación geopolítica EUA	El Salvador Honduras Granada	presencia electoral	configuración de una democracia restringida
inviabilidad actual de los regímenes de Seguridad Nacional	Bolivia Argentina Uruguay (Brasil)	apertura electoral	configuración de una democracia restringida
consolidación de hegemonía EUA	Haití Belice Jamaica	apertura y participación electorales	configuración de una democracia restringida
insurrección popular	Nicaragua	movilización y participación popular (incluye participación electoral)	configuración de una democracia popular

2) Citado por L. Manigat: *Geopolítica del Caribe*, pág. 137, en 'Nueva Sociedad', No. 79.

3) Este plan, resuelto unilateralmente por EUA en 1982, es la tercera iniciativa con carácter regional propuesta por las administraciones norteamericanas en los últimos diez años. Al Plan Reagan lo antecedieron el *Grupo Caribeño para la Cooperación y el desarrollo* (1977, administración Carter) y el *Grupo de Nassau* (1981, administración Reagan). Este es otro de los signos de la mayor atención geopolítica y económica que los últimos gobiernos de EUA muestran por el Caribe Insular. Esta atención puede ser caracterizada como la búsqueda de una mayor integración y crecimiento económico manteniendo o creando las tradiciones democráticas parlamentarias europeas pero bajo la hegemonía norteamericana e incorporando más fluidamente estas pequeñas economías a las nece-

política de la crisis centroamericana es precisamente el de la *democratización* de la región centroamericana. Pero como nos lo ha indicado el cuadro anterior, bajo este nombre se encierran, en la misma región, diversos proyectos políticos (4). En este trabajo no nos interesa, principalmente por razones de espacio, la caracterización político-histórica de estos diversos proyectos y la significación de 'lo' democrático dentro de ellos, sino sólo poner de manifiesto las articulaciones conceptuales de tres formas diversas de percibir y valorar la democracia en relación a la crisis regional centroamericana. La reflexión conceptual, sin embargo, resulta también al menos indicativa para la discusión política en los restantes países caribeños y latinoamericanos. Los conceptos de democracia (y su articulación categorial) que discutiremos son los expresados por el proyecto de recuperación geopolítica en el área centroamericana de la administración Reagan, el determinado por el documento de *Esquipulas II* y el que se sigue del discurso público del Premio Nobel de la Paz y actual presidente de Costa Rica, Oscar Arias.

a) Seguridad y democracia: la articulación del concepto para la administración Reagan

En primer lugar, una constatación: el problema de la democracia y la democratización no es una preocupación política inmediata en el discurso de la administración Reagan.

sidades actuales de la acumulación transnacional.

4) Por razones específicas hemos dejado fuera de mención a Panamá, nación en donde EUA efectúa un proceso de desestabilización del régimen actual apoyándose en las evidentes contradicciones de éste, en el entreguismo y codicia de la burguesía nativa y en la desorientación de los sectores populares.

De hecho, su percepción-valoración iniciales y básicas acerca de América Latina, el Caribe y Centroamérica fueron determinadas por sus premisas fundamentales en términos de política exterior: a) el mundo se encuentra en una guerra que enfrenta al mundo capitalista con el mundo comunista; en el campo político-ideológico este irremediable enfrentamiento opone la 'libertad' al 'totalitarismo'; b) el enfrentamiento de poderes entre el mundo libre y el mundo totalitario se resolverá, en último término, por la superioridad del potencial militar estratégico y convencional; c) América Latina, y particularmente América Central, y el Sur de Asia, son escenarios privilegiados del "estrangulamiento" que del mundo libre realiza la URSS, y d) sólo EUA puede asumir el liderazgo de la defensa y victoria final del mundo libre: "O la *Pax Soviética* o una contrapuesta proyección de la potencia americana a nivel mundial es la alternativa. La hora de las decisiones no puede ser postergada" (5). Desde este enfoque geopolítico —que combina seguridad con capacidad para dominar—las naciones y sus gobiernos no quedan clasificados como demócratas o no demócratas, sino como amigos o enemigos del mundo capitalista y, por tanto, como amigos o enemigos de la seguridad de EUA y de su capacidad de dominio regional y mundial. Entre los amigos, existen gobiernos *democráticos* y *autoritarios*. Los enemigos, en cambio, asociados al mundo comunista, son *totalitarios*. Un régimen autoritario es un régimen tercermundista pronorteamericano que asediado por la subversión comunista (6), debe recurrir a *todas las formas* de acción política, militar y policial para triunfar contra la acción terrorista inspirada por la URSS. *Liquidado el enemigo* sin embargo, el régimen autoritario puede devenir democrático. La expresión "liquidación del enemigo" puede entenderse tanto bajo su forma biológica primitiva, poner término a su vida, o bajo su acepción política: destruir las condiciones bajo las cuales puede alcanzar fuerza como actor político. En este proceso de liquidación, el enemigo no posee ningún derecho: "Los artífices de la política de EE.UU. deben descartar la ilusión de que alguien que arroja un coctail molotov en nombre de los derechos humanos es merecedor de los derechos humanos" (7). En el contexto de la percepción geopolítica inicial, por tanto, ni la democracia ni los derechos humanos, individuales o sociales, desempeñan un papel significativo, puesto que lo que está centralmente en juego es la seguridad de EUA como actor de una guerra que debe ser ganada en beneficio de la humanidad.

En cuanto a los regímenes totalitarios, es decir 'comunistas', en América Latina y el Caribe —y, en general, en el Tercer Mundo—, la respuesta norteamericana es clara y terminante: *no deben existir;* para

5) Comité de Santa Fe: *Una nueva política interamericana para los años ochenta,* reproducido como anexo en Schori: *El desafío europeo en Centroamérica,* pág. 313, EDUCA, 1982.

6) Esta obsesión por el asedio y la amenaza comunista está admirablemente reseñada por el Secretario de Defensa norteamericano, C. Weinberger: "Esta noche, uno de cada cuatro países del globo está en guerra. Virtualmente, en cada caso, hay una máscara que cubre el rostro de la guerra, detrás de la máscara está la Unión Soviética y quienes cumplen su mandato" (*Guerra de Baja Intensidad,* CIDE, No. 18, pág. 351). La neurosis incluye el desprecio por las condiciones *nacionales* de los conflictos.

7) Comité de Santa Fe, *op. cit.,* pág. 30.

ello, el gobierno de EUA proveerá las condiciones y acciones de su derrocamiento o de su imposibilidad de materialización.

Este esquemático enfoque geopolítico de la administración Reagan —que dicho sea de paso, privilegiaba como foco de acción norteamericano a América Central en donde se debía derrotar al Ejército Popular salvadoreño y derrocar al gobierno sandinista—, se vio afectado por tres factores de distinto origen pero que comenzaron a articularse de un modo tal que obligaron, al menos a la retórica de la administración, a incorporar las cuestiones de la democracia y el respeto por los derechos humanos. Estos tres factores fueron el deterioro (si no fracaso) de su política centroamericana, la explosión de la deuda externa y la crisis política de los regímenes de Seguridad Nacional (Perú, Bolivia, Uruguay, Argentina, Brasil) particularmente en el Cono Sur. Sin embargo, en la práctica, el enfoque unilateralmente geopolítico siguió siendo determinante, de modo que la cuestión de la *democratización* surgió como función de la *seguridad del mundo capitalista* y, particularmente en el hemisferio, de la seguridad de EUA en cuanto actor político beligerante.

En este contexto, por ejemplo, la crisis centroamericana puede ser resumida en la tesis: el problema centroamericano reside en la *existencia del régimen sandinista*. En entrevista con *U.S. News and World Report*, después de la firma de *Esquipulas II*, el presidente norteamericano ratificó que "no podía aceptar el plan de paz porque permitiría continuar en el poder a los sandinistas" (8). No importa, por tanto, lo que hagan los sandinistas, elecciones, por ejemplo, sino el que sean 'comunistas'. El peor de los casos sería que los 'comunistas' participasen en elecciones libres y *las ganasen*. Desde luego, esta posibilidad queda abierta por *Esquipulas II* y ella resulta enteramente inaceptable para la geopolítica de la administración Reagan en Centroamérica.

Dicho así, lo que está en cuestión tras la exigencia de 'democratización' en Nicaragua, entendida como la realización de elecciones libres, respecto por los derechos humanos, Estado de derecho y libertad de prensa . . . se determina por la fijación de quiénes tienen derecho a ser elegidos, respetados como individuos y grupos y quienes son portadores de derechos y tienen acceso a los medios de información. El *terrorista*, sabemos, carece de todos estos derechos (9). Pero el sandinismo es terrorismo, bajo la percepción valorativa geopolítica de la administración Reagan. De modo que lo que se pide cuando se demanda la 'democratización de Nicaragua' es la *inexistencia política del sandinismo*, incluso como fuerza evantualmente derrotada en las urnas (esto dejaría al FSLN como segunda fuerza política del país, en la oposición y con posibilidades de triunfar en las elecciones siguientes).

Dicho brevemente: la democratización de Nicaragua es percibida desde la óptica del *monolitismo ideológico* que admite el pluralismo partidario, la libertad de opinión y organización política, el respeto por los derechos humanos y el ejercicio de la libertad de prensa *excepto para aquellos que poseen una concepción distinta de la existencia y deseen materializarla políticamente* (pluralismo o alternatividad ideológicos). Para éstos, no existe ningún derecho. Se trata, como es obvio, de una forma peculiar de totalitarismo, fundada parcialmente en la lógica de la acumulación capitalista (lógica del mercado), pero sancionada disciplinariamente por los aparatos políticos y culturales. La forma política específica de este tipo de pensamiento es lo que se ha llamado "democracia viable", protegida o asegurada, una forma 'superior' de dominación política restrictiva que permite la prolongación de los 'beneficios' alcanzados por el capitalismo desarrollado.

En síntesis, la democratización pensada desde la seguridad y en el marco de una geopolítica de *gran potencia*, como es el caso de EUA conduce en América Latina y el Caribe a la *forma política* de la democracia protegida. Ahora bien, esta forma política no sólo es restrictiva respecto de la participación política, sino que se considera a sí misma exclusivamente un *sistema político*, es decir un sistema que no incluye en sus determinaciones el cambio social, los movimientos económicos y sociales de la sociedad civil, en cuanto se considera que éstos poseen una lógica, la del mercado, que les entrega autonomía respecto del ámbito de la política. De este modo, entonces, la democracia y el respeto por los derechos humanos, por ejemplo, pueden lograrse con *entera independencia* del desarrollo económico y social y, desde luego, de la justicia social. Este corolario sigue a la premisa implícita de que la democracia

8) Citado por *Rumbo*, No. 155, 27 de octubre de 1987, pág. 11.

9) La administración Reagan engloba bajo la noción de 'terrorista' todas las formas políticas de oposición alternativa a su dominio, trátese de nacionalismos, socialismos, marxismos, anarquismos o fundamentalismos. Más que de un concepto se trata, por tanto, de un estigma utilizado para efectos operativos.

restringida corona políticamente un orden económico fundado en la libre empresa (capitalista).

Ahora, este tipo de discurso resulta enteramente cuestionable desde las realidades histórico-sociales de los países de América Latina y el Caribe. En estos países, el carácter distorsionado del crecimiento económico, las profundas desigualdades en la distribución de la riqueza socialmente producida y la sanción de este orden por un sistema político profundamente restrictivo, hacen que las nociones de "democracia" y "democratización" supongan el *necesario cambio social* que permitiría vitalizar efectivamente a esas formas y procesos políticos. Aquí, la *cuestión de la democracia* resulta inseparable de la *cuestión del cambio social.* Pero, precisamente, la cuestión del cambio social es la que los gobiernos de EUA, y particularmente la administración Reagan, suelen percibir y valorar globalmente como un problema para su seguridad y, por ende, como una situación que hace necesaria su *intervención*, directa o indirecta. Obviamente, la confusión se produce aquí por la identificación mecánica entre la prolongación y refuerzo del *statu quo* geopolítico hemisférico y la prolongación del *statu quo* económico-social de cada país y del subcontinente, es decir por la identificación entre la necesidad del control geopolítico y la necesidad del subdesarrollo.

La 'democratización' de la administración reaganiana entra en conflicto, de este modo, no sólo con la posibilidad del cambio y la necesidad del desarrollo, sino también con uno de los fundamentos deseados para la convivencia e incluso convergencia hemisféricas: el *principio de no intervención.* Este punto resulta particularmente conflictivo, puesto que lo que cuestiona el límite del cambio social aceptable en su área de dominio por EUA es, hasta ahora, quién realiza el cambio (identidad ideológica), no lo que se realiza (reforma agraria, alfabetización, no alineamiento, etc.) y para beneficio de quienes se realiza. La identificación mecánica entre "orden interno" o prolongación de la dominación nativa tradicional y Seguridad Hemisférica condiciona así los procesos de democratización y el concepto de democracia no sólo vaciándolos de todo contenido económico-social, es decir tornándolos 'exteriores' al desarrollo histórico, sino amenazándolos incluso en su espacio formal a través del auge del militarismo y del autoritarismo sobreentendidos por las democracias restringidas.

De este modo la *democracia sobredeterminada por la seguridad* encuentra su sentido político en América Latina y el Caribe al interior de un sistema de pensamiento y de una práctica política reaccionarios, forzosamente antipopulares y antinacionales, aun cuando obviemos en su análisis las determinaciones de la metafísica burguesa que la sostiene.

Un esquema nos sirve para ilustrar esta articulación:

B) Esquipulas II: pluralismo ideológico y las posibilidades de articulación de la democracia

El documento "Procedimiento para establecer la paz firme y duradera en Centroamérica", firmado por los presidentes de Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua, en agosto de 1987, constituye, además de un hecho histórico caribeño y latinoamericano, el acta de nacimiento de un *nuevo actor político* en el escenario centroamericano caracterizado actualmente como un espacio de enfrentamiento entre las fuerzas que aspiran a una salida negociada de su crisis —lo que supone al menos la legitimación del régimen sandinista— o su forzamiento político-militar con vistas a restablecer su antiguo status geopolítico. El documento firmado por los cinco presidentes se ubica, sin duda dentro del primer proyecto, lo que lo transforma en un obstáculo significativo para el proyecto estratégico de la administración Reagan, cuyo frente fundamental, sin embargo, sigue siendo, en último término, su *frente interno* (Congreso, política partidista, medios de comunicación, opinión pública norteamericanos). Aquí nos interesa tan solo examinar y poner de relieve las determinaciones que en el documento de los presidentes alcanza la noción-valor de 'democracia' y la relación de sus características con un tipo específico de discurso.

Aunque la noción de "democracia" aparece en diversas partes del texto —principalmente en los apartados sobre Reconciliación nacional, Elecciones libres y Cooperación,

democracia y libertad para la paz y el desarrollo (10)— concentraremos fundamentalmente el examen en el apartado No. 3, que lleva por título precisamente *Democratización*. Dice el texto: "Los gobiernos se comprometen a impulsar un auténtico proceso democrático pluralista y participativo que implique la promoción de la justicia social, el respeto de los derechos humanos, la soberanía, la integridad territorial de los estados y el derecho de todas las naciones a determinar libremente y sin injerencias externas de ninguna clase, su modelo económico, político y social, y realizarán, de manera verificable, las medidas conducentes al establecimiento y, en su caso, al perfeccionamiento de sistemas democráticos, representativos y pluralistas que garanticen la organización de partidos políticos y la efectiva participación popular en la toma de decisiones y aseguren el libre acceso de las diversas corrientes de opinión a procesos electorales honestos y periódicos, fundados en la plena observancia de los derechos ciudadanos" (11).

Nos encontramos aquí con que la noción de 'democracia' aparece ligada a dos situaciones de diverso rango pero compatibles:

1) bajo la forma de "auténtico proceso democrático", y

2) como "sistema democrático".

El 'auténtico proceso democrático' comprende cuestiones económico-sociales, jurídicas, políticas y de territorialidad en el campo nacional, y de autodeterminación —o de igualdad jurídica de los Estados— en el campo internacional. En esta primera aproximación, lo más relevante resulta del hecho de que la *democratización* no supone ningún modelo económico, político ni social prefijado; dicho brevemente, para el documento de *Esquipulas II* la democratización *no es forzosamente ni capitalista ni socialista*, sino que estos proyectos específicos deben ser el resultado de una decisión emanada de la soberanía popular y nacional. El reconocimiento de que en la democratización tiene cabida, al menos como posibilidad, el socialismo anula la pretensión de identificar 'democracia' con 'régimen de libre empresa' o, lo que es lo mismo, de ligar necesariamente libertad política con libertad económica —según lo ha establecido cierta forma del discurso de dominación tornando indivisible la noción de "libertad" y logrando de este modo identificar ideológicamente la propiedad privada de los medios de producción y la realización más alta de la 'esencia' del hombre—, pero al anular esta pretensión se indica, al mismo tiempo, la posibilidad del *pluralismo ideológico*, o sea que lo democrático no es privativo de la concepción capitalista-burguesa de la existencia ni del carácter o forma de su Estado.

Esta afirmación del pluralismo y alternatividad ideológicos contenidos en *Esquipulas II* no puede menos que afectar la noción de 'participación' que se encuentra en la sección que hemos considerado como caracterización del 'auténtico proceso democrático'. En efecto, a diferencia de la mera presencia o activación electorales e incluso de la más rica pero improbable "efectiva participación popular en la toma de decisiones" políticas, la noción de *participación* puede entenderse, en sistemas alternativos a la organización capitalista de la vida, como efectiva incidencia en la gestación, control y dominio del poder económico, social, político y cultural, como participación —como individuos o grupos calificados, organizados— efectiva por parte de los involucrados en todas y cada una de las cuestiones que configuran su compleja existencia social. Se trataría, desde luego, de una sociedad de democracia económica, política y cultural, cuyas premisas serían la posibilidad de la igualdad en cada uno de esos niveles, igualdad potencial promovida y sancionada por la soberanía del pueblo. Se trata, por supuesto, de una utopía —que descansa, entre otros factores, en un sistema de comunicación transparente y enteramente simétrico, la "total publicidad" de Lenin— históricamente irrealizable, pero respecto de la cual es posible contrastar las actuales posibilidades de vida y realización humanas.

La determinación del proceso democrático desde la noción de *pluralismo ideológico* —oposición de diversas concepciones del mundo y del ser humano, de su historia, del carácter y sentido de sus sociedades—, permite, entonces, pensar la utopía de la *participación efectiva total*, del pleno control histórico de los hombres sobre sus medios de vida. Lo democrático aparece, de este modo, no sólo como no indefectiblemente ligado a la organización capitalista de la vida sino como la *necesidad teórica y práctica de su alternativa*.

En cuanto 'sistema democrático', el texto hace mención de determinaciones políticas que permiten *alcanzar la forma democrática* (no se trata, por tanto, aquí, del carácter del poder en una sociedad democrática, sino de las formas políticas de *la* democracia). Privi-

10)Todas las referencias al documento de los cinco presidentes centroamericanos están tomadas de su reproducción en el *Anexo Especial* de *Inforpress* No. 751.

11) *Inforpress, op. cit.*

legia en este aspecto el carácter representativo o delegado del mando político, el pluralismo (entendido como la existencia de diversas corrientes de opinión que se corresponden con la complejidad y heterogeneidad de la realidad social), la existencia de partidos políticos, la efectiva participación popular en la toma de decisiones, un régimen de opinión pública y procesos electorales honestos y periódicos basados en la plena observancia de los derechos ciudadanos. Para asegurar la democracia como *sistema político* se enfatizan además, en los párrafos siguientes, la completa libertad de prensa, el pluralismo político partidista total y el Estado de derecho con plena vigencia de todas las garantías constitucionales.

Salta a la vista que este apartado es subsidiario del anterior, es decir que el tema "sistema democrático" alcanza su sentido más pleno desde la determinación de posibilidades abiertas por el 'auténtico proceso democrático'.

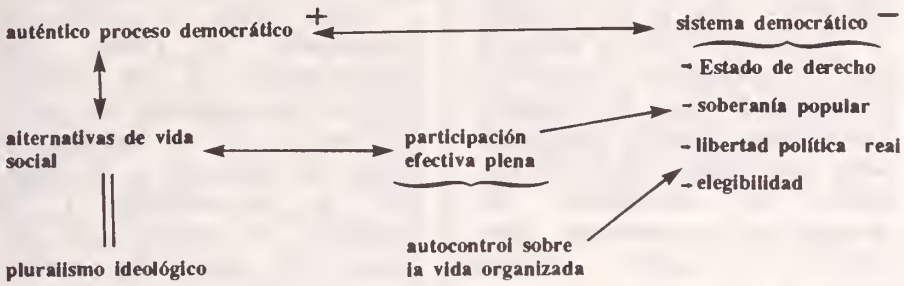
Examinemos algunas de sus características para confirmar esta tesis (12). Por ejemplo, el 'Estado de derecho con plena vigencia de todas las garantías constitucionales', puede oponerse al 'Estado de sitio' o de 'excepción' mediante el cual se norma y sanciona la desigualdad no sólo de los ciudadanos, sino que de los seres humanos. Para el régimen de Seguridad Nacional chileno, por ejemplo, el Estado de Emergencia permite sancionar la diferencia entre seres humanos y 'marxistas'. Estos últimos no sólo no pueden tener existencia legal sino que no deben existir físicamente. Si no tornamos metafísica la ley, entonces el *más alto Estado de derecho* será aquel cuya legitimidad provenga de la soberanía popular en cuanto ésta sanciona la posibilidad real de la igualdad económica, social, política y cultural. Un Estado de derecho, por el contrario, que sólo exprese la soberanía de *una parte predominante del pueblo* sancionará 'constitucionalmente'. la desigualdad o proveerá los mecanismos para que esta desigualdad se mantenga o refuerce. Este Estado de derecho será, pues, menos democrático, aunque igualmente constitucional y soberano. La fuerza democrática última de un Estado de derecho descansa, entonces, en su capacidad para condensar la participación igualitaria en las diversas instancias del poder social que se articulan en una determinada formación social. Esto, como se ha indicado desde el siglo XIX, implica o una norma desigual, no universal, o la posibilidad de control efectivo sobre sus sus vidas por parte de todos los seres humanos, de modo que la norma más que coactiva resulte una norma operacional, organizativa, cuya base es la *división de funciones sociales* y no la exclusión de poderes, es decir la dominación y la subordinación sociales, fundada en la distribución asimétrica de poder económico, político y cultural.

Si lo anterior resulta demasiado básico, piénsese en la noción de 'participación electoral',. propuesta también en el apartado del 'sistema democrático'. Desde luego, la participación electoral no es ni la mera presencia ni la sola activación electorales. La participación electoral efectiva exige el *más alto régimen de opinión pública* y éste, a su vez, no sólo demanda la oportunidad de ser informado sino que la voluntad y la capacidad para exigir ser informado. Estas cuestiones, que se vinculan con los procedimientos y contenidos de los diversos sistemas de socialización y con la responsabilidad ética de los medios de comunicación social, son enteramente incompatibles con la concentración de poder económico-social, político y cultural en *élites* derivadas de la organización asimétrica de la sociedad. Los antiguos griegos sabían esto tan bien que a su sociedad asimétrica (de desiguales) oponían no la elección 'democrática', sino el *sorteo*, de modo que "todos pudieran tener lo mismo con independencia de sus merecimientos" (Aristóteles). Los griegos estimaban que las elecciones entre desiguales favorecían invariablemente a los ya ricos e influyentes. Desde luego, el sorteo sólo podía aplicarse a aquellos cargos que no exigiesen habilidades o conocimientos especiales. Pero lo que aquí interesa es que ya los griegos consideraban que en una sociedad de desiguales las elecciones no resultan necesariamente democráticas, o sea no expresan necesariamente la soberanía del pueblo ni garantizan la constitucionalidad igualitaria de los procedimientos. En América Latina, en todo caso, resultaría risible equiparar o reducir 'democracia' a Estado de derecho o elecciones. Somoza, Stroessner y Pinochet han sido gobernantes constitucionales y sólo el último espera, para 1989, su sanción electoral definitiva. De modo que en una sociedad de asimetrías estructurales incluso el general Pinochet puede resultar electo democráticamente mediante el sufragio libre. Creo que basta este contraejemplo grotesco para advertir que la noción política de 'sistema democrático', o sea la democracia entendida en cuanto sistema político, encuentra su sostén o base en los procesos y ten-

12) Por razones de espacio resulta imposible probar aquí exhaustivamente este punto, pero pensamos que el lector atento lo conseguirá con facilidad.

siones históricos contenidas en la formulación 'auténtico proceso democrático'.

En un esquema:



Nos encontramos, desde luego, muy lejos del discurso que reducía las posibilidades de realización humana al universo conceptual y valorativo hecho posible por la pareja 'seguridad+ ↔democracia'.

c) La democracia sustentada en el diálogo: el discurso del presidente de Costa Rica

Se ha considerado al presidente de Costa Rica, Oscar Arias, como el principal artífice del documento de *Esquipulas II* cuya articulación conceptual respecto de 'la' democracia comentamos en el apartado anterior. Como resultado de su acción política centroamericana, el presidente costarricense se hizo acreedor del Premio Nobel de la Paz 1987. Conviene, entonces, considerar su discurso particular respecto del concepto-valor 'democracia' que no es necesariamente el mismo que se plasmó en el texto de *Esquipulas II* en cuanto éste es el resultado de un consenso.

Antes de examinar el discurso de Oscar Arias, mencionemos al menos algunos detalles de su política exterior que mejorarán nuestra comprensión del punto a estudiar. La primera cuestión que merece ser destacada es que la administración Arias, a diferencia de la administración Monge, su predecesora, posee una *política costarricense* hacia Centroamérica. Esto implica no sólo *singularizar* su perspectiva y acción ante el proyecto de restauración geopolítica norteamericano, sino también ligar esta política centroamericana a algunos aspectos de la *tradición política costarricense*, principalmente la voluntad de paz y la búsqueda del consenso. Es en este sentido que la política de paz de la administración Arias puede alcanzar dimensión nacional (especialmente cuando es galardonada con el Premio Nobel) pese a la oposición interna que advierte que esta política centroamericana cuestiona la geopolítica norteamericana y, además, genera dividendos en la escena política local. Una segunda cuestión es que esta política de paz, costarricense, no habría prosperado en el sentido de *Esquipulas II* sin la negativa de los gobiernos guatemaltecos (militares y civil) a aislar al régimen popular sandinista (lo que torna imposible la materialización de un frente regional contra Nicaragua) y sin el debilitamiento de la administración Reagan como consecuencia de sus truhanerías reveladas por el escándalo *Irangate* (fines de 1986). Una tercera cuestión que debe precisarse es que la política de paz de la administración Arias se caracterizó inicialmente por su *ambigüedad*. A una primera fase, que parecía querer combinar el apoyo centroamericano, latinoamericano y europeo para aislar a Nicaragua y quitarle todo sustento político a su gobierno y proyecto popular con la negativa a apoyar militarmente a la contrarrevolución sostenida por la administración Reagan (cuestión que es sólo parcialmente contradictoria), siguió —tras el fracaso de la reunión de San José en febrero de 1986— la condensada fase que culminó con la firma de *Esquipulas II* y la obtención del Premio Nobel. En la primera fase, la paz se ligaba con la democratización del 'régimen totalitario de Managua'; en la segunda fase, la paz se vincula centralmente con el cese del fuego y la reconciliación nacional, ocupando el sistema democrático un lugar significativo pero subordinado. Si se quiere, el eje que permite diferenciar claramente ambas fases es la *actitud ante la no intervención*, cuestión puramente formal en la frustrada Declaración de San José *(Una hora para la paz)* que, en último término, propiciaba la intervención y que podía ser leída como un ultimátum, y valor sustantivo, en cambio, de *Esquipulas II*.

La posición del presidente Arias ante la cuestión de *la* democracia quedó ampliamente dibujada en su presentación en una entrevista pública ante los universitarios que le realizó el periódico *Universidad* el 8 de octubre de 1987, o sea después del acuerdo de *Esquipulas II* y poco antes de que se le concediera el Premio Nobel. Aunque el tema de la democracia es tocado varias veces durante esta entrevista, nos concentraremos en la pregunta específica que sobre el concepto le realizó el periodista. Este señaló, tras indicar una intervención determinada del presidente Reagan ante la OEA: "... Se habla de democracia y se habla de democratizar, pero eso es un concepto muy abstracto que no tiene pruebas en la realidad: no

tenemos ejemplos, como para decir cuál es el tipo de democracia que queremos. Es un concepto que se maneja a nivel de las ideas y suele haber muchas personas con definiciones muy discrepantes respecto a lo que es democracia, yo quisiera preguntarle, presidente, ¿cuál es su concepto de democracia en este contexto?". Contesta el presidente: "Yo tengo diferencias con el presidente Reagan en cuanto a cuál es la solución más adecuada para los conflictos en el área, pero no tengo diferencias en cuanto al concepto de democracia. Por lo menos para un costarricense, igual que para un norteamericano, está muy claro qué es democracia. Es la democracia de Occidente. Es la democracia que nosotros practicamos". A continuación, el presidente Arias enumera los rasgos de esta democracia: pluralismo político, Parlamento, libertades individuales reales, prensa libre, elecciones que reflejen la voluntad mayoritaria del pueblo, igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos, libertad y la aspiración a construir una sociedad más justa. Y culmina su intervención el presidente: "El demócrata, le dije una vez a Daniel Ortega, si no tiene adversario debe propiciarlo. El demócrata no puede y no debe tratar de liquidar al adversario, porque no hay democracia sino choque, y por eso en lugar de querer enterrar y sepultar al adversario, el demócrata tiene que propiciar que haya una oposición. Quizás en este campo yo coincida con el presidente Reagan y con todos aquellos, que tenemos más o menos una noción de democracia (sic), que es la noción de democracia del mundo" (13).

Una cuestión preliminar: sabemos que en cuanto el presidente Arias firmó el acuerdo de Esquipulas II, su concepción de 'democracia' no puede coincidir —o al menos no debía coincidir— con la del presidente Reagan. Ya hemos señalado que la combinación 'democracia ↔seguridad^{+}' para la geopolítica conservadora implica "democra--cia restringida". Por el contrario, la articulación 'democracia ↔ pluralismo ideológico^{+} ', puede contener incluso el socialismo. De modo que se engaña el presidente Arias cuando piensa que difiere del presidente Reagan sólo en la cuestión de los procedimientos (14). Una segunda cuestión de fondo, pero también preliminar, es que el presidente Arias equivoca asimismo el camino para 'resolver' la cuestión del *concepto de 'democracia'* aludiendo o la democracia occidental —puesto que como señala, por ejemplo, Klaus von Beime de la Universidad de Tubinga: "no hay ninguna definición de democracia generalmente aceptada que se pueda formular en una sola proposición" (15)— o a la que *aquí* (Costa Rica) se practica, ya que ésta constituye, por definición, un proceso de democratización específico. No podemos ocuparnos en este momento, sin embargo, de prolongar estas preocupaciones básicas.

Así, pues, la forma que tenemos de aclarar el concepto de 'democracia' que recoge el discurso del presidente Arias no es por sus indicaciones prácticas, que son inadecuadas, sino por su articulación en el sistema categorial-valorativo que configura la (su) perspectiva en que se resuelve la significación del concepto.

Desde luego, la noción de 'democracia' no remite aquí exclusivamente a un sistema político; expresamente se señalan dentro de su práctica al menos la tendencia a la *igualdad de oportunidades* y la *aspiración de construir una sociedad más justa*. Por restrictivamente que se entiendan estas cuestiones, ellas tienen raíces económico-sociales y provocan 'efectos' en esos mismos ámbitos. Por tanto, aun cuando el énfasis se realiza en el sistema político, el concepto apunta hacia articulaciones económico-sociales e incluso culturales. La tendencia es, pues, a comprender la 'democracia' dentro del marco que hemos llamado *latinoamericano* o, también, más universalmente, dentro del discurso socialdemócrata.

Un segundo aspecto es el énfasis en la necesidad de oposición; la noción de democracia se liga aquí con *enfrentamiento* y *diálogo* políticos, acciones ambas realizadas en el marco constitucional, legal. La premisa obvia de esta connotación es una concepción de la sociedad *sin conflictos antagónicos*, concepción posiblemente derivada de alguna igualdad de los seres humanos (su carácter racional, por ejemplo). Se sigue así el papel central que asume el Parlamento como ámbito de enfrentamiento, diálogo y *consenso*.

La articulación de 'democracia' con 'consenso' admite varias lecturas. Por decirlo de un modo provocativo, ella puede conducir, por ejemplo, a la noción de "dictadura del compromiso" en la cual una minoría calificada se autoconstruye como mayoría, o a la "democracia totalitaria" en la cual 'consenso' no implica

13) *Universidad*, 8-10-87 pág. 13.

14) Un aspecto que no podemos desarrollar aquí es que la pregunta confunde como *abstractos* 'democracia' y 'democratización'. Este último no es un concepto sino que designa un proceso histórico-social y, en cuanto tal , aparece siempre como un conjunto determinado de acciones.

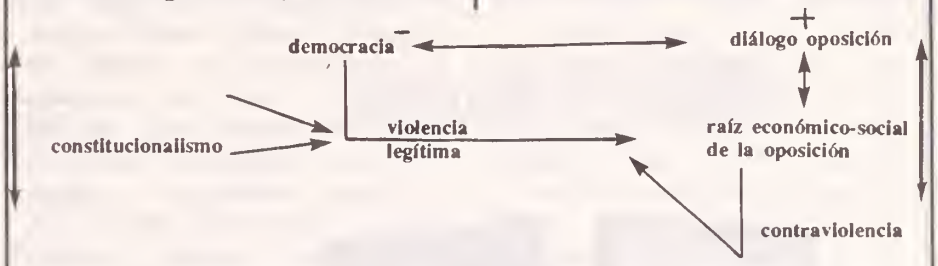
15) K. von Beime: *Democracia*, pág. 26, en "Marxismo y Democracia"' Rioduero, Madrid, Españs, 1975.

menos que la unanimidad y el empleo de los procedimientos adecuados para alcanzar esta unanimidad. La lectura más "democrática" del consenso lo liga, en cambio, con la diversidad legítima de los distintos puntos de vista en cuanto pertenecen a distintas posiciones sociales. La voluntad para acercarse al consenso deriva, entonces, de la existencia de metas histórico-sociales comunes para esos diversos sectores, es decir de la inexistencia entre ellos de conflictos antagónicos.

La articulación de 'democracia' con 'consenso", 'diálogo' y *oposición legítima* dentro de la constitución implica, pues, la dialéctica de mayorías y minorías, pero necesita asumir a estas últimas bajo la posibilidad de devenir mayoría. Una siempre-minoría no constituye sino una oposición formal, una especie de "excusa o coartada 'democrática'". El sistema democrático debe dar pues la posibilidad a la minoría de devenir mayoría, aun cuando ésta no lo logre. De aquí la importancia del pluralismo político, de la libertad de asociación, libertad de prensa, etc. La cuestión se traslada, entonces, al *carácter* de la oposición y al *rango* de sus prácticas opositoras. El diálogo carecería de sentido si el carácter de la oposición fuese el de una fueza política antagónica al sistema de dominación que la genera y, *a fortiori*, si el diálogo es combinado con la lucha armada como forma táctica o estratégica de ganar el poder y de hacerse como la mayoría. La cuestión de lo democrático se resuelve, pues, en la discusión no de la existencia de una oposición, mayoritaria o minoritaria, sino en su carácter y en los procedimientos que la definen como oposición. Se trata, en último término, de resolver si democracia" y "dominación" son compatibles y en qué medida o enteramente incompatibles. Salta a la vista que, ahora, la cuestión de la democracia limita con el empleo de la violencia como instrumento político, ya sea del sistema de dominación en contra de su oposición antagónica, ya sea de la oposición antagónica para destruir el sistema de dominación. La cuestión que conmueve aquí a la democracia es, pues, ¿cuándo es legítima la violencia? La respuesta coyuntural del presidente Arias es *nunca*, ya que siempre está abierto el camino costarricense de la *tolerancia* y el *diálogo* (16), pero esta respuesta hace fuerza al marco categorial en el que se mueve el concepto introduciendo en él una singular —y tal vez ideologizada— experiencia histórica.

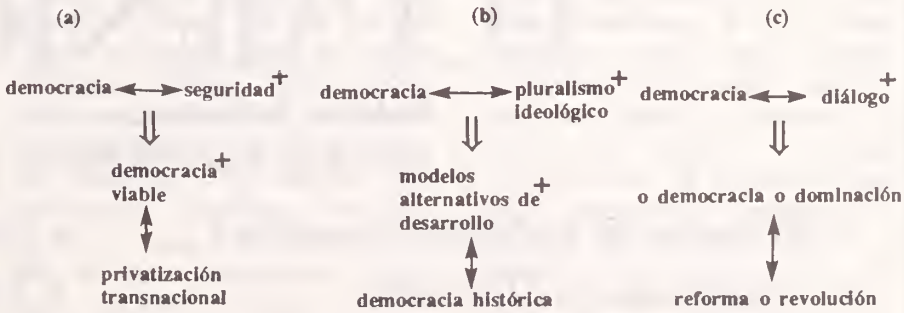
El límite de la articulación 'democracia⟷diálogo+' aparece, pues, marcado por la posibilidad histórico-social del consenso en sociedades que se articulan asimétricamente mediante sistemas y subsistemas de dominación. La reversión de la dominación es aquí la prueba de *la* democracia, es decir de su tolerancia. Es respecto de ella que deben medirse, por tanto, el pluralismo partidario, el político y el ideológico.

En un esquema:



El 'efecto' eventual de este concepto en sociedades imposibles de integrar como lo son bajo sus estructuras actuales las sociedades latinoamericanas y caribeñas es que la noción-valor 'democracia' se constituya como una forma vacía y paralela al movimiento histórico y político de la mayoría social y que tienda a reducir a ésta a una ritual presencia electoral. Este punto puede ser mejor entendido como una sacralización de la dominación de grupo o clase.

Un esquema nos permite comparar la diversa articulación del concepto "democracia" en los discursos examinados:



Hemos intentado presentar en este trabajo, aunque sea mediante esbozos, la diversa articulación conceptual, la diversa problematización, contenida en tres discursos actuales sobre la democracia y los proce-

16) *Universidad*, pág. 16. El correlato inevitable de la anterior pregunta es: ¿Cuándo es legítima la *dominación*?, asunto que siguiendo la lógica del discurso debe ser respondido con un *siempre*, puesto que la tolerancia y el diálogo la tornan eternamente reversible.

sos de democratización. Desde luego, y en la práctica, no se trata nunca de modelos puros —ni hemos examinado estos modelos en toda su complejidad—, sino de combinaciones entre éstos y otros sistemas. Pero sirva esta exposición para al menos indicar la resonancia múltiple que para los pueblos latinoamericanos y caribeños, y para sus responsabilidades como actores del cambio, implica una década de democratización.

diálogosocial

*Una revista panameña y latinoamericana
*Una revista ágil, crítica, analítica.
*Es una revista independiente veraz y comprometida

SUSCRIBETE HOY MISMO

Once números al año.
Para suscribirte solo tienes que llenar un cupón con tu nombre y dirección y enviarlo al Centro de Capacitación Social, Apto. 9A-192 calle 66A Este Carrasquilla-Panamá. Teléfono 26-6971

Tarifas de suscripción anual
(11 Números al año)

PANAMA	U.S $ 15.00
AMERICA LATINA	U.S $ 25.00
EUROPA	U.S. $ 35.00
ASIA Y AFRICA	U.S. $ 40.00
SUSCRIPCION DE APOYO	U.S. $ 75.00

PRESENCIA ECUMENICA

Boletín Informativo de
ACCION ECUMENICA

* Artículos de Reflexión Ecuménica
* Informaciones e Informes
* Documentos y Reseñas
* Entrevistas

Escriba a:

Apartado 6314
Caracas 1010-A (Carmelitas)
VENEZUELA

La Pastora Calle Norte 10
San Vicente a Medina No. 139
Caracas
Teléfono: (02) 81.15.48

LAS ETNIAS Y LA NUEVA SOCIEDAD: El caso nicaragüense

María Teresa Ruiz

La cuestión étnica ha sido un tema que aunque aparentemente ha tenido poca trascendencia, ha estado siempre presente en nuestras sociedades. Recobra importancia en los últimos años, cuando nuestros países entran en una situación económico-social que, por su gravedad, puede compararse con la crisis de los años treinta.

El problema de la deuda externa que enfrentan la mayor parte de los países latinoamericanos y caribeños, por un lado, y la situación de guerra en Centroamérica, por el otro, son algunos de los factores que van a determinar que este tema recobre actualidad y alcance nuevas dimensiones.

Los grupos étnicos —negros e indígenas— tradicionalmente ubicados en los sectores más pobres, son golpeados aún más por las cargas que el FMI impone a los países deudores para el pago de la deuda externa. Estos grupos, con frecuencia campesinos sin tierra, tienen dos alternativas: migrar a las ciudades y sumarse a la masa de subempleados o resistir, organizándose, para la búsqueda de formas alternativas de subsistencia en sus mismas comunidades. En el primer caso, los negros e indígenas que han migrado a las ciudades van perdiendo sus formas propias de existencia, vinculadas a la tierra y a sus tradiciones ancestrales. Los valores que van generando en la ciudad son ambiguos y contradictorios. No se los puede considerar ni citadinos ni campesinos. Son grupos que van perdiendo identidad y se convierten en malas copias de las ciudades de nuestras urbes.

Muy pocos son los grupos étnicos que se organizan en las ciudades y logran dar continuidad a sus valores por medio de diversas actividades de tipo cultural o de acciones concretas de apoyo a sus comunidades de origen. Estos grupos organizados deben enfrentarse con la resistencia del resto de la población para lograr ser comprendidos, aceptados como diferentes y respetados, tanto en sus luchas reivindicativas (por mejores salarios, recuperación de tierras comunales, etc.) como en la difusión o expresión de sus creaciones culturales.

Por otro lado, sus organizaciones y actividades son vistas por el Estado como provocadoras de conflicto, objeto de la manipulación de "elementos extraños" a los intereses de la Nación. Cualquier acción movilizadora que exija al gobierno el derecho al trabajo, la educación en el idioma, el derecho a la tierra, etc., puede ser calificada como intento desestabilizador, desarticulador de la unidad nacional y, por lo tanto, como un peligro para la seguridad del Estado. Esta acusación es histórica. Los colonizadores fueron los primeros en acusar a los aborígenes habitantes del Continente de atentar contra la seguridad del Estado colonial, cuando éstos defendían sus tierras o pretendían tener soberanía sobre sus recursos naturales. Algo similar ocurrió en la plantación esclavista, en la que el Estado colonial o los plantadores, invertían grandes recursos en el aparato represivo para mantener el control sobre la población negra, cuyas permanentes sublevaciones amenazaban con romper el "orden colonial".

Y es que desde que nuestros países dejaron de ser colonias, la población aborigen del continente ha sido considerada como un problema (el problema indígena), al mismo tiempo que a la población negra se la ha calificado como "mórbida presencia enquistada en el corazón de las Américas".

El modelo de desarrollo hacia afuera puesto en práctica por nuestros países, ignorando la potencialidad y la riqueza que implica la diversidad cultural de estos grupos, ha fracasado en su intento de incorporarlos a este tipo de sociedad y, mucho menos, ha logrado sacarlos de la pobreza. La argumentación del fracaso de estos programas de desarrollo es bien conocida y tiene sus variantes, que van desde la explicación de orden ideológico —incapacidad de estos grupos para aprovechar las oportunidades que brinda "el sistema de mercado" , debido a su vagancia y falta de iniciativa innatas (racismo)— hasta las justificaciones de orden técnico —fallas en los programas de educación que no han logrado de los negros e indígenas, individuos útiles para la sociedad, sacándolos de su ignorancia para que sean capaces de entender las ventajas que la "civilización" les ofrece.

El Estado y sus instituciones han persistido en su empeño de identificar sus intereses económicos y sus valores culturales —que son generalmente los de una clase social— con los valores e intereses de todos los demás grupos sociales. Y en la medida en que estos intereses no coinciden se genera un conflicto entre el Estado y la Nación —el conjunto de la comunidad nacional— que se va agudizando y se evidencia con el aumento de la pobreza. En las épocas de mayor crisis, cuando el Estado se siente amenazado por una creciente oposición organizada, la represión utilizada por el ejérci-

to o por grupos paramilitares es ejercida con más fuerza sobre los más débiles: los grupos campesinos, ya sea que se ubiquen en la ciudad (como migrantres) o en el campo. Estos están formados, en unos casos, por una numerosa población indígena (Ecuador, Bolivia, Perú, Guatemala, México) y, en otros casos, por una presencia significativa de la población negra (países del Caribe y Brasil).

La utilización de las etnias en los países del Tercer Mundo por el capitalismo, es poco conocida por muchos, a pesar de la frecuencia con la que se han denunciado los programas de adoctrinamiento y manipulación, puestos en práctica por las instituciones gubernamentales así como por muchas de las misiones y sectas o "iglesias electrónicas", las cuales funcionan en nuestros países a la vista y paciencia de los gobiernos de turno.

El Conflicto Etnias-Estado:
El caso nicaragüense

La guera en Centroamérica, producto de la confrontación de los intereses de las mayorías empobrecidas y del Estado comprometido con los intereses extranjeros, pone de relieve, por un lado, la capacidad de los sectores populares, tradicionalmente cristianos, que fortalecidos en la fe del Evangelio se organizan para resistir la represión y transformar las estructuras injustas y, por otro lado, el resurgimiento de la importancia del papel de las etnias como fuerza social movilizadora, que debe ser articulada con la lucha común de un pueblo que busca construir una nueva sociedad en donde no hayan más excluidos ni discriminados.

La izquierda ortodoxa había reducido el análisis a la confrontación entre burguesía y proletariado, para explicar los procesos económicos y sociales de unos países y las estrategias a seguirse para el cambio revolucionario; .su error fue ignorar la fuerza movilizadora y transformadora que tienen estos grupos secularmente explotados en lo económico y despreciados en lo racial y cultural, una vez que ellos se han asumido como sujetos activos de transformación.

Este reduccionismo explica, en parte, el fracaso de los sectores de izquierda por constituir en las bases un frente fuerte de oposición al sistema tradicional, aglutinando en sus filas al sector campesino, indígena y a los grupos negros. Para estos grupos de izquierda, la cuestión étnica, así como la situación de discriminación de la mujer, eran asuntos de segunda importancia que dejarían de tener vigencia cuando mediante la revolución se resolviera el conflicto entre la burguesía y el proletariado. El fracaso de la izquierda en el movimiento campesino indígena guatemalteco, boliviano o ecuatoriano, quienes no veían recogidas e interpretadas sus demandas, ha llevado a la reformulación de sus programas tradicionales, basados en análisis economicistas.

El caso de Nicaragua, en los años posteriores a la revolución, ilustra los errores en los que se incurre cuando las reivindicaciones de los grupos étnicos secularmente explotados, son ignoradas o tratadas inadecuadamente dentro de un proceso revolucionario que pretende superar el antiguo modelo de opresión.

Con el triunfo de la revolución nicaragüense, los grupos étnicos de la Costa Atlántica entran en conflicto con el gobierno sandinista, al ser utilizadas las justas reivindicaciones de estos grupos por el gobierno norteamericano, para desestabilizar el proceso revolucionario. El caso de la Costa Atlántica es muy complejo. Había sido colonia británica hasta 1894, en una región en donde se encontraban: Miskitos, Sumus, Garífonas, Ramas y Creoles. Los Miskitos fueron el grupo dominante utilizado por los británicos para ejercer control sobre los otros grupos de la zona, lo mismo que para servir como ejército de lucha contra los españoles que habían colonizado la zona del Pacífico nicaragüense e intentaban penetrar hasta la Costa Atlántica. La presencia de los ingleses y sus influencia cultural e ideológica fue constante, siendo más tarde sustituida por la presencia norteamericana, a través de las empresas multinacionales.

Los gobiernos que sucedieron a la época colonial, no lograron unificar el territorio nacional, incorporando en sus programas de desarrollo a estas aisladas comunidades. No existía un mercado interno capaz de vincular a todo el territorio nacional con base en intereses de intercambio. La presencia de la multinacionales complicaba aún más el problema. Estas empresas eran pequeños Estados dentro del Estado nacional, con autonomía para decidir sobre el destino de los habitantes y sus recursos naturales. Estas empresas tenían sus propios comisariatos, establecían las leyes laborales, y contaban con su propio aparato represivo.

La Zona Atlántica no tenía relaciones con el resto del país, pero estableció una intensa relación con Estados Unidos, Europa y el Caribe. La debilidad del Estado frente a las multinacionales, contribuyó a la presencia de ciertos rasgos de autonomía en la población, al actuar ésta sin la custodia de un Estado Nacional. A lo anterior debía sumarse la presencia

de una fuerte ideología religiosa de gran influencia en la zona proyectada por la iglesia Morava, la misma que en ausencia del Estado había llenado todas sus funciones.

En determinados momentos la Iglesia Morava controlaba las comunicaciones, la distribución de alimentos, las escuelas y la salud. Todos los líderes y las autoridades de las comunidades indígenas eran moravos.
Había una fuerte hegemonía de esta institución en la región (1).

Es decir, el Estado nacional no tenía ninguna presencia ni autoridad sobre los pobladores de esta zona.

Al triunfo de la revolución el nuevo gobierno se encuentra con una población aislada, pobre y sin lazos que la vincularan a la nación, y además, con sentimientos de hostilidad hacia la población del Pacífico de herencia hispánica; hostilidad que había sido estimulada por el conquistador británico. A lo anterior debían añadirse las contradicciones dentro de los mismos grupos étnicos, debido al papel hegemónico que tuvieron los Miskitos (en épocas coloniales) sobre los demás grupos étnicos, que aún están presentes y han despertado la desconfianza mutua.

El conflicto de la Costa Atlántica podría ser considerado básicamente como un enfrentamiento entre los grupos étnicos y el Estado nicaragüense —como de hecho fue presentado internacionalmente—, si no consideramos el papel fundamental que jugaron el colonialismo y el imperialismo. Este último logró manipular las justas demandas de estos grupos para crear una fuerza opositora (MISURASATA, Miskitos, Sumus y Ramas) que sea capaz de dividir el territorio nacional y detener el proceso revolucionario. El plan de desarrollo iniciado en la zona en los comienzos de la revolución, para integrarla al resto del país, cometió el grave error de no considerar en profundidad el problema fundamental del conflicto étnico que históricamente se había vivido en la región, el mismo que exigía dar soluciones concretas.

1) Manuel Ortega. "La cuestión étnica y el proyecto de autonomía". *Cuadernos de Sociología*. Universidad de Centroamérica. Enero-Abril 1987, pág. 6.

Jerarquización étnico-clasista

La economía de enclave en la región había producido también una proletarización selectiva, que favorecía la política económica de las compañías en la explotación de la madera, los metales y el banano. Pero esto no era lo único. La meta del Capitalismo de sacar el máximo de ganancia en el menor tiempo posible, llevó al deterioro del suelo y la sedimentación de lagunas y estuarios (en el caso de la explotación maderera), disminuyendo además la fertilidad del suelo. En el caso del monocultivo del banano, provocó la difusión de las enfermedades que al final terminaron destruyendo la producción. La actividad minera además de agotar sus recursos, contaminó los ríos de cianuro. Este tipo de explotación sobre los recursos naturales de la Zona Atlántica impedía un desarrollo integral y permanente de la región. La infraestructura que fue desarrollada, apenas servía para la extracción de los recursos naturales. Tanto los productos como la mayor parte de las ganancias, salían del país. La inversión en bienes de producción y de consumo que las compañías hacían en la región, era únicamente la necesaria para mantener en funcionamiento el enclave.

Por otro lado, junto con la economía de enclave, subsistió la economía de autoconsumo, ambas vinculadas: el hombre realizaba su trabajo como obrero asalariado y la mujer se dedicaba a la producción doméstica de autoconsumo. Parte de esta producción era vendida para el consumo propio de las compañías. El trabajo de producción (trabajo asalariado) y el de reproducción (trabajo de autoconsumo), facilitaron a las compañías bajar el costo de la mano de obra de sus trabajadores. Por lo tanto, se puede afirmar que existían dos actividades económicas vinculadas, pero con relativa autonomía, que van a producir entre la población indígena una mezcla de independencia económica y al mismo tiempo deseos por los beneficios del trabajo asalariado. Los indígenas no llegan realmente a proletarizarse por completo, lo que sí ocurre con los mestizos —mano de obra de las bananeras— quienes desarrollan cierta conciencia de clase expresada en varias huelgas por mejores salarios.

Para finales del siglo XIX las compañías habían ejercido enorme influencia en la jerarquización étnico-clasista en la región. En el lugar más alto se encontraba el grupo dominante, los norteamericanos, quienes eran los dueños de empresas o los administradores; les seguían los creoles, antigua élite, quienes eran los trabajadores administrativos; luego los mestizos, obreros asalariados permanentes; y, al final, se encontraban los grupos más explotados, los Miskitos y Sumus. Ya en el siglo XX esta jerarquización social se vio modificada en parte por la llegada de otra capa de mestizos y de inmigrantes negros proletarios, quedando los grupos conformados así: los norteamericanos seguían en el grupo más alto; en segundo lugar, la élite mestiza; los creoles, en tercer lugar; negros proletarios, en cuarto lu-

gar y, por último, se encontraban los Miskitos y Sumus.

La mujer costeña fue otro de los grupos explotados por las compañías. Ella era, como se mencionó antes, quien se dedicaba a las actividades de autoconsumo, sin tener acceso directo a un salario. Cuando las compañías salieron del país, ellas fueron las más afectadas, al dedicarse los hombres desempleados a la actividad que hasta entonces había correspondido a las mujeres: la comercialización de las tortugas. De esta manera su influencia social se vio disminuida.

El proyecto de Autonomía de la Costa Atlántica

La política del gobierno sandinista busca promover el desarrollo integrado de la región al resto del país, aumentando el nivel de vida de la población, sobre la base del respeto de la diversidad cultural de los grupos étnicos. La expresión máxima de esta política es el Proyecto de Autonomía, ya puesto en marcha.

Este proyecto, es el producto de dos años de trabajo de los delegados de las comunidades y pueblos indígenas que viven en la región, con el apoyo de la comisión de Autonomía, nombrada para tal efecto.

El documento resume los principios y objetivos para el ejercicio de los derechos políticos, sociales y culturales de estos pueblos y comunidades en los mismos lugares en donde han vivido tradicionalmente. Además contiene la estructura y atribuciones de las regiones autónomas (divididas en Norte y Sur) para su funcionamiento dentro del marco del Estado nacional nicaragüense. Pero ¿qué se entiende por autonomía? Se entiende por autonomía el reconocimiento y el ejercicio efectivo de los derechos históricos de estos pueblos, dentro del contexto de la unidad nacional y de los principios políticos del proceso revolucionario.

Actualmente existen en la región aproximadamente 80000 Miskitos, (incluyendo los que están en Honduras),unos 30000 criollos, 8000 Sumus, unos 1500 Garífonas y alrededor de 800 Ramas; además viven unos 120.000 mestizos que son la comunidad mayoritaria de la Costa Atlántica (2).

El Proyecto de Autonomía se sustenta en una estrategia económica que facilite la satisfacción de los intereses populares dentro de un mercado interno que haga posible la igualdad regional, junto con un comercio exterior que permita la independencia económica de la nación. Todos los asuntos de interés local y regional podrán ser atendidos por los mismos grupos, pero sin perjuicio de los intereses del país, por medio de los respresentantes de sus comunidades en los gobiernos regionales autónomos. El reconocimiento de la autonomía de la región, implica también el reconocimiento de la pluralidad cultural de los grupos étnicos, como factor vital de la unidad nacional. Lo cual es contrario a la tesis establecida sobre la diversidad, como provocadora de divisiones al interior de la nación. La pluralidad étnica no debe debilitar la unidad, sino fortalecerla, y esta unidad es posible dentro de la diversidad. Ya ha sido ampliamente probado en los gobiernos anteriores a la revolución, que la unidad no significa homogeneidad y que cuando esta es concebida así, lleva a cualquier política al fracaso rotundo.

2) Separata. "Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua". *Diálogo Social*, oct. 1985.

Bajo los principios del Proyecto de Autonomía, la utilización de la mano de obra de trabajadores asalariados, campesinos y artesanos, estará orientada dentro de los objetivos políticos y sociales que buscan beneficiar a la sociedad en su conjunto. Otro paso significativo dentro de este proceso de cambio, es el manejo por parte del Estado de los servicios sociales que antes estuvieron en manos de las compañías.

Puede afirmarse que el Proyecto de Autonomía es el producto de una nueva concepción de la nación, más acorde con la realidad, como comunidad heterogénea, con grados diversos de desarrollo, que experimenta antagonismos de clases y divergencias culturales, que deben ser conciliados en el marco de las satisfacciones de los derechos materiales de estos pueblos y el conocimiento, aceptación y respeto de su diversidad cultural. El Proyecto de Autonomía es la voluntad política de llevar a la práctica la igualdad social de los sectores sociales más discriminados del país. Permite nuevos espacios administrativos y políticos en donde los grupos étnicos pueden autogestionar sus asuntos, según sus necesidades y sus tradiciones ancestrales. La sociedad nacional debe asumir a estos grupos como parte de su comunidad multiétnica y pluricultural. Esto no es posible lograrlo de la noche a la mañana; es un proceso lento, que no está libre de dificultades. La voluntad política no basta para incorporar a las etnias a la participación social. Es necesario garantizar que estos grupos "recuperen, mantengan o amplíen su base de reproducción material; para el caso de los grupos étnicos de América Latina esa base indispensable de reproducción requiere en primer término el control sobre

la tierra y los recursos naturales en general que se encuentre en el ámbito de existencia de tales grupos" (3).

Obstáculos a los que se enfrenta el Proyecto de Autonomía.

Pese a la voluntad política de un cambio en las relaciones de producción, todavía existen una serie de elementos, herencia de la economía de enclave capitalista, que repercuten en la estructura socio-económica y el ambiente natural.

En lo económico hay tres tipos de desarticulaciones que provienen del antiguo modelo de enclave: (4)

1. Se da una falta de articulación entre la economía de exportación y la economía local. Es necesario una mayor incorporación en los planes de desarrollo, de lo bueno, creativo y productivo de las experiencias tradicionales de producción de la población costeña. Sus conocimientos han sido probados y acumulados por siglos y no deberían ser desaprovechados.

La producción para el consumo local todavía no ha sido atendida adecuadamente. Una consecuencia del modelo de enclave es la demanda de bienes de capital y bienes de consumo importados. Los medios de producción tradicionalmente han tenido muy pocos componentes locales; por otro lado, gustos de los consumidores se inclinan más por lo extranjero. Según Katherine Yih (5), una alternativa podría ser el aumentar la oferta de medios y materiales de producción y bienes de consumo nacionales, mediante la producción local, entre otras cosas de: aceite de coco, pescado, muebles y materiales de construcción.

2. Otro de los problemas es la falta de diversidad en la producción industrial, lo que repercute en la planificación del desarrollo con base en pocas industrias.

Esto, a la larga, puede provocar similares resultados negativos en lo ecológico y económico, como los experimentos durante la economía de enclave.

3. Se observa además una falta de articulación de los sectores productivos: forestales, agropecuarios y pesqueros. La planificación para el desarrollo y el aprovechamiento de los recursos son realizados desde las instancias administrativas tradicionales, entre quienes no ha existido una colaboración interministerial efectiva. En la planificación de los programas, el impacto mutuo de las acciones para el aprovechamiento de los recursos, no son considerados efectivamente.Por ejemplo, señala Katherine Yih (6), los sectores forestales y agropecuarios, no parecen ponerse de acuerdo en cuanto a una política sobre el continuo avance de la frontera agrícola; por otro lado, los sectores pesquero y forestal no intercambian ideas en lo referente al peligro del deterioro de los ecosistemas acuáticos, que provocarían los despales. Igualmente, los sectores agrícolas y pesqueros no discuten las formas de agricultura tradicionalmente practicadas por la comunidad rural, lo cual podría provocar una competencia inadecuada, debido a la escasa mano de obra disponible en la región para los proyectos de desarrollo. Como podemos observar, existen muchos problemas prácticos que resolver, que permitan hacer efectiva la participación de los diferentes grupos étnicos de la región. Es necesario la definición de una estrategia clara, que contemple el desarrollo económico integrado de la región, que permita armonizar estas actividades con los intereses nacionales. En este sentido el Proyecto de Autonomía pretende ser una respuesta a estos problemas.

Tomás Borge (7), presidente de la Comisión Nacional de Autonomía, durante la asamblea multiétnica celebrada en abril de 1987, dijo que la autonomía "no es una llave maestra, sino una guía para la práctica; tampoco es una ley para siempre, tendrá que mejorarse", lo que significa, afirmó, que debe haber "una etapa de probación y comprobación" del Proyecto de Autonomía.

Otro de los problemas que todavía sigue presente en la región, es la centralización de las empresas productivas, lo que ya ha generado conflicto con los trabajadores, al igual que en el pasado con las compañías. El Proyecto de Autonomía contempla que los gobiernos autónomos no podrán tener control sobre los proyectos económicos estratégicos, como la minería, la pesca industrial y la explotación forestal; pero estos sí tendrán control sobre los proyectos de interés local, como la pesca artesanal. También el gobierno central será el encargado de la captación de las divisas, que deberán ser invertidas en la región en proyectos que la beneficien. En ese caso tendrán

3) Héctor Díaz Polanco. "Un debate internacional: La autonomía para los grupos étnicos"' WANI, CIDCA No. 5, Enero-Abril 1987, pág. 57.57.

4) Tomado de: Katherine Yih. *Herencia del a producción capitalista de la Costa Atlántica.* WANI, CIDCA No. 5, Enero-Abril 1987 págs. 29-37.

5) Katherine Yih. *op. cit.*, pág. 37.

6) Katherine Yih. *Op. cit.*

7) Doublas Carcache. *La autonomía camina en la selva.* Pensamiento Propio. CRIES (Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales), Año,, V, No. 42, mayo 1987, pág. 5.

8) *Idem.*

que modificarse algunas estructuras de la política administrativa, como las que afectan, por ejemplo, la industria pesquera, duramente criticada por obreros y profesionales costeños, por su mala conducción.

> Esta, además de tener problemas debido a la guerra y el bloqueo económico, ha sido víctima del centralismo administrativo. Miembros de las comisiones de autonomía opinan que el Ministerio de la pesca debería tener su sede en la región atlántica, que es donde se extrae el 80 por ciento de los mariscos, y no en Managua (8).

A esto debe sumarse que los grupos étnicos del Atlántico tienen conceptos diferentes de lo que significa la autonomía, determinados por el medio dentro del que se desenvuelve cada grupo. Lo que estos grupos tienen en común son los principios generales sobre la unidad nacional, la indivisibilidad del territorio nacional, etc.

En relación a las jerarquías ocupacionales, estas siguen siendo las relaciones sociales tradicionales, en donde los indígenas se ubican en los puestos más bajos dentro de las empresas productivas estatales. Estas jerarquías deberán ser cambiadas conforme se vaya consolidando una formación y participación de la población. Cosa similar ocurre con las mujeres indígenas y campesinas, quienes continúan ocupando papeles subordinados, en actividades de autoconsumo y trabajo doméstico remunerado.

Estos son algunos de los retos que enfrentan el gobierno sandinista y los grupos étnicos de la región, para hacer efectivo el ejercicio de la democracia plena, dentro del establecimiento de nuevas relaciones de producción.

Las dificultades no son pocas puesto que además de los problemas materiales antes analizados, la resistencia ideológica es fuerte. Sigue presente la conceptualización abstracta y formal del sentido de la justicia y el derecho, pesada herencia colonial. Según Héctor Díaz Polanco:

> Bajo esta perspectiva petrificante se asume que con el establecimiento de un conjunto de normas comunes a todos los miembros de la sociedad se consigue la paridad en el seno de la nación; como contrapartida se rechaza la adopción de cualquier medida o estatuto que establezca un régimen especial o un sistema de "privilegio" para algún sector de la población. Pero justamente lo que se requiere para alcanzar cuanto antes la meta de la igualdad —cuando existen grupos sociocuiturales que han sido sometidos ante largos períodos a condiciones de opresión y discriminación— es establecer ese régimen de "privilegios" especiales (9).

Esto, según H. Díaz Polanco, es necesario puesto que los pueblos indígenas y comunidades étnicas se encuentran en desventaja en relación a los otros grupos y necesitan alcanzar lugares, posiciones que los otros sectores de la sociedad ya han alcanzado. Debe considerarse que cuando se empiezan los cambios, no todos los grupos son iguales, y por lo tanto las transformaciones deben apoyar en especial a estos grupos, para que hagan efectivos sus derechos. De esta manera, en la práctica se da la igualdad real y no sólo formal. No se trata de privilegios sino de dar "la plataforma necesaria para fincar la justicia y la igualdad" (10).

Muchos consideran que es innecesario que para ciertos grupos se establezcan, por ejemplo, sistemas educativos especiales, de tipo bilingüe-bicultural; lo consideran un privilegio excesivo. Pero estas mismas personas se opondrían a que sus hijos, o ellos mismos, fueran obligados a recibir educación en un idioma que no es el materno y bajo condiciones socioculturales diferentes que no son las suyas. En este sentido, es necesario un cambio de actitud, de "mentalidad", que permita al pueblo en general, el reconocimiento del derecho de estos grupos a hablar y a recibir educación en su propia lengua; aún más, a realizar sus actividades vitales (económicas, políticas, etc.) con el ejercicio de ella. Este es un aspecto central. El hecho de no poder expresarse en sus propias lenguas, ha colocado a estos grupos en desventaja frente a los otros grupos que hablan la lengua oficial dominante. En éste y otros sentidos, el Proyecto de Autonomía, que ya empieza a ser una realidad, es innovador y transformador de las relaciones culturales asimétricas existentes aún dentro de la comunidad nacional.

La unidad nacional, como se mencionó antes, tiene como principio el reconocimiento de la diversidad cultural. Los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de la Costa Atlántica tendrán, en consecuencia, pleno derecho a la manifestación y desarrollo de sus valores culturales, su patrimonio histórico y religioso, junto con el derecho de organizar sus actividades sociales y productivas en sus tradiciones y valores.

Debe entenderse, entonces, que los valores de estos grupos étnicos no sólo son parte de la cultura nacional, sino que también contribuyen a su enriquecimiento.

El ejercicio de los derechos de estos grupos, sólo es posible mediante la existencia de una base material propia, que les garantice la propiedad individual o colectiva de las tierras que han ocupado tradicionalmente. En este sentido, la nueva política del gobierno garantiza el respeto a los procedimientos de la transmisión de las propiedades y el uso de la tierra, establecidos por sus cos-

8) Doublas Carcache. *Op. cit.*, pág. 5.

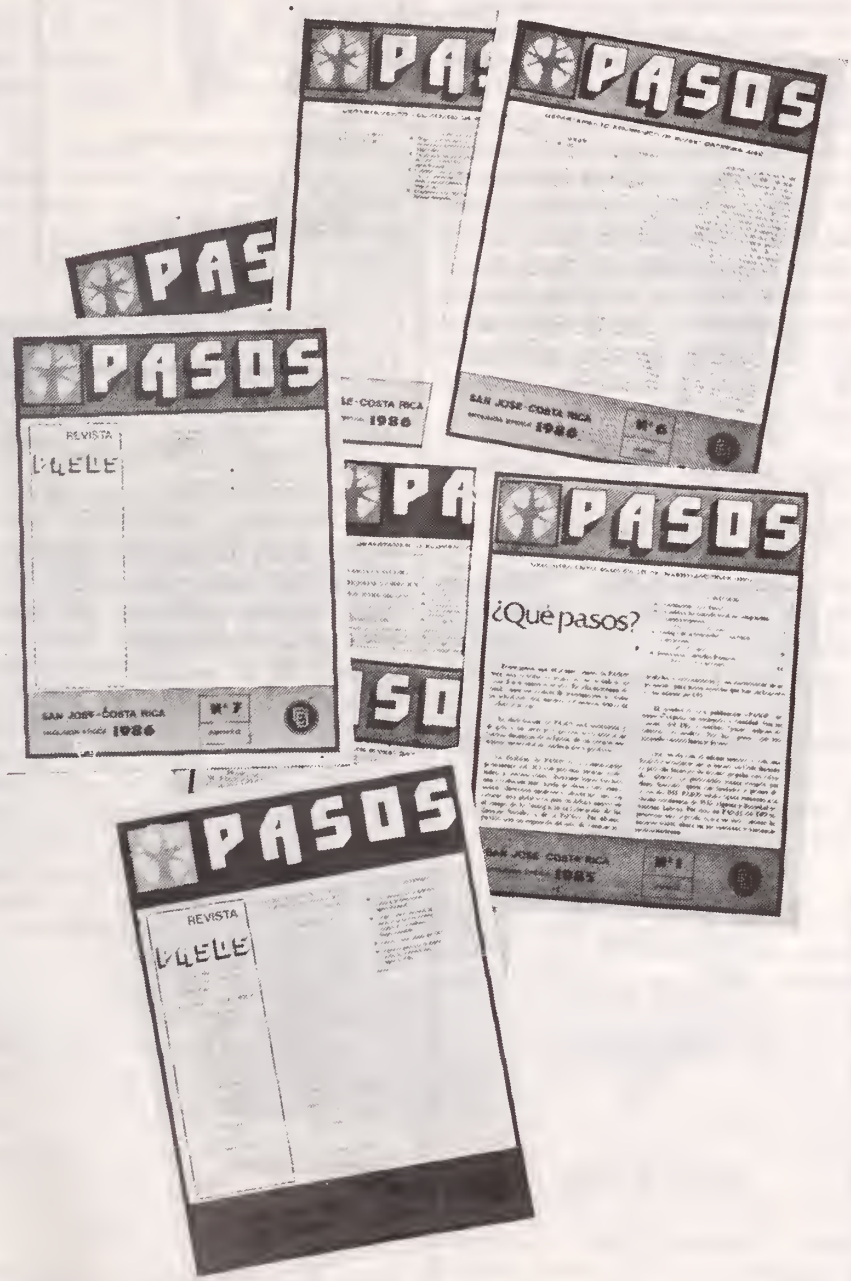
9) Héctor Díaz Polanco. *Op. cit.*, pág. 59-60.

10) *Idem.*

tumbres, los cuales deberán ser legalizados efectivamente por las autoridades correspondientes.

Si consideramos la situación de los grupos étnicos en general en la América Latina y el Caribe, Nicaragua es pionera, y se coloca a la vanguardia en el continente, como el primer Estado que los reconoce como sujeto de derechos específicos y que además desarrolla toda una política tendiente a ponerlo en práctica. Esto pese a las dificultades que como nación pequeña, pobre y que vive en situación de guerra tiene; mostrando que el cambio es posible cuando existe voluntad para hacerlo.

Subscríbase ya



REVISTA

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

SUSCRIPCION*
(6 números al año)

América Latina . .US$ 12
Otros países. . . . .US$ 18

* Estos precios incluyen el envío por vía aérea.

Cheques a nombre de:

EDITORIAL

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José – Costa Rica
Telefono 53-02-29

NOVEDADES D.E.I

Veinte Bautistas de doce países latinoamericanos y caribeños se reunieron en San José de Costa Rica del 10 al 14 de febrero de 1986 para intercambiar ponencias sobre su identidad como Bautistas latinoamericanos y caribeños. Anteriormente habíamos publicado *La Mujer en la Construcción de la Iglesia* como resultado de dicho encuentro. Hoy presentamos el siguiente volumen el cual confiamos será bien recibido por creyentes bautistas y de otras iglesias que buscan testimonios latinoamericanos y caribeños a su fe. (224 págs.)

Precio del libro . . . . . US$ 7,00

Precio con envío aéreo incluído:

- C.A., Panamá y Belice . . . US$ 7,50
- Resto de América . . . . . US$ 8,50
- Europa . . . . . US$ 9,16
- Asia, Africa y Oceanía . . . US$ 9,28

Un libro valiente, lúcido, y quizás una de las obras teológicas más importantes en este fin de siglo. Libro decisivo para la comunidad judía y cristiana. El autor, judío convencido y creyente, busca rescatar las raíces auténticas de su propia tradición; lo hace con un profundo sentido histórico y crítico. Se afirman los justos derechos del pueblo judío y, simultáneamente, se denuncian las alianzas traidoras de ciertos judíos con los poderes de dominación, tanto en EE.UU. como Israel. El libro también se abre a la solidaridad con los pueblos, cristianos o no, que hoy sufren el Holocausto. Se inicia un diálogo fecundo y liberador entre la tradición judia y la tradición cristiana. Más allá de la Teología del Holocausto, el autor crea una teología judía de la liberación; teología profundamente liberadora tanto en el ámbito judío como cristiano. (168 págs.)

Precio del libro . . . . . US$ 6,90

Precio con envío aéreo incluído:

- C.A., Panamá y Belice . . . US$ 7,40
- Resto de América . . . . . US$ 8,20
- Europa . . . . . US$ 9,06
- Asia, Africa y Oceanía . . . US$ 9,18

En los países de América Latina y el Caribe, las clases populares han mostrado grandes problemas para unificarse en luchas comunes. Una de las razones es la presencia de formas complejas de opresión que dificultan la comprensión de los intereses de los grupos sociales como parte de un mismo proyecto. Una de estas formas de opresión es la étnico-racial, que ha sido de gran controversia, tanto para los sectores conservadores como para los sectores progresistas. El trabajo que presenta la autora, intenta ser un aporte para una mejor comprensión del fenómeno del racismo, reflejo ideológico de las complejas relaciones de clase y parte integrante de la opresión étnica generada por estas relaciones desiguales. (184 págs.)

Precio del libro . . . . . US$ 7,25

Precio con envío aéreo incluído

- C.A., Panamá y Belice . . . US$ 7,75
- Resto de América . . . . . US$ 8,55
- Europa . . . . . US$ 9,41
- Asia, Africa y Oceanía . . . US$ 9,53

LA TEOLOGIA DEL IMPERIO

Franz J. Hinkelammert

La teología del imperio aparece en su desnudez en los Estados Unidos en la década de los setenta y luego se extiende rápidamente.

Se rompe así con una fachada tradicional de la sociedad burguesa, según la cual la religión es tratada como un asunto privado. El Estado burgués vuelve a asumir una posición religiosa expresa y empieza así a tomar parte en los enfrentamientos que se presentan entre grupos religiosos. Primero surge una posición teológica del gobierno de los Estados Unidos y, paralelamente, en otros gobiernos, posición que es defendida públicamente y reforzada por sus respectivos aparatos represivos, militares y policiales. Se trata de una teología política a partir del ejercicio del poder, la que se impone a nivel del imperio. De aquí en adelante trataremos de formular algunas tesis sobre el trasfondo y el contenido de este fenómeno.

1. La respuesta a la teología de la liberación

Esta teología del imperio es evidentemente una reacción y un intento de respuesta a la teología de la liberación. Esta había surgido en América Latina durante los años sesenta llegando a tener un mayor impacto público entre 1970 y 1973 a partir de su afirmación por los Cristianos por el Socialismo en el Chile de la Unidad Popular.

Ya en este tiempo era notable la gran influencia, que estos grupos y esta teología podía lograr no solamente en América Latina, sino también en los propios EE.UU. Nelson Rockefeller ya había anunciado después de su viaje por América Latina en 1968 esta importancia. Por lo tanto, ya el Informe Rockefeller llama a tener atención especial sobre este nuevo fenómeno.

Sin embargo, especialmente la experiencia de la Unidad Popular removió suficientemente el terreno para que apareciera una reacción masiva. Esta reacción nació a partir de un movimiento religioso de los EE.UU., que se había formado desde hacía casi cien años. Se trata del fundamentalismo protestante, cuyo origen es más bien apolítico, pero con un fuerte acento antipolítico y antiestatal. Ello formó una corriente religiosa muchas veces subyacente, que considera la política como algo mundial, ajeno a la preocupación religiosa y normalmente como su obstáculo. Tiende a la formación de comunidades separadas, que formulan su ética más bien en términos puritanos. Un rol importante en esta ética lo constituyen precisamente el no bailar, no beber, no ir al cine, y el no fumar.

Aunque es tan desconfiada frente a la política y el Estado, es, sin embargo, altamente activa en el campo económico, donde persiguen la ganancia e incentivan toda actividad comercial.

El mundo que amenaza al fiel creyente es el mundo de lo político, no el mundo del mercado. El fiel se puede desempeñar en el mundo del mercado sin ningún peligro, mientras que el mundo de lo político y del Estado, así como también el mundo de las organizaciones populares, constituyen un peligro para él.

Se trata, por lo tanto, de grupos relativamente prósperos, con alta tendencia a aislarse de todas las esferas políticas. Se sienten los elegidos por Dios, dividen el mundo entre ellos y todos los otros, de una manera maniquea, perciben al Estado como cercano a la bestia del apocalipsis y esperan el fin del mundo en términos muy próximos. Hacen dinero para agradar a Dios, y se aíslan de los otros, para conservar su fe, reducida a las simplificaciones de la ética puritana restringida. Piensan en términos altamente dogmáticos con una teología sin mayores sutilezas. Sin embargo, están convencidos de poder sustentar sus posiciones en lo que llaman la lectura literal de la Biblia. Esta lectura es altamente arbitraria, aunque sea percibida como la única literal posible. En los años setenta, estos grupos son transformados en la base de un movimiento religioso en contra de la teología de la liberación y en favor del nuevo conservatismo de masas, que a partir de 1980 llegó al poder en los EE.UU. con la presidencia de Reagan.

Especial importancia en esta transformación tiene el predicador Jerry Falwell, quien empieza a formar un movimiento que se origina directamente en esa tradición fundamentalista, la Moral Majority, pero cuya importancia va mucho más allá de este grupo.

Surge así un conservatismo de masas, que es un movimiento de masas anti-popular sumamente parecido a lo que fueron los movimientos fascistas de los años veinte y treinta. Son movimientos fuertemente influenciados por la iglesia electrónica recientemente surgida, que toma, de hecho, su conducción espiritual.

Se hacen ahora presentes en la sociedad, apoyando la posición política neoliberal y neoconservadora. Este encuentro se hace posible por el hecho, de que la posición neoliberal reproduce casi exactamente en el plano de la economía y de la teoría económica el esquema que el fundamentalismo había desarrollado en términos religiosos con anterioridad. Aunque el neoliberalismo lo vincule con otro tipo de ética privada, ambos tienen una

posición común en relación a la percepción de la política y del Estado, por un lado, y de la importancia de la persecución de las ganancias y de los mercados por el otro. Eso permitió, llegar a una coincidencia entre el interés político liberal y estas corrientes fundamentalistas, lo que hizo posible la transformación del fundamentalismo en movimiento político, una tarea cumplida especialmente por la iglesia electrónica. Podía surgir, por tanto, un gobierno, que asume explícitamente posiciones religiosas y teológicas, para basar en ellas su política imperial. Eso mismo le permitió responder a la teología de la liberación -—que se había vinculado estrechamente con los movimientos populares en América Latina— con una teología anti-liberadora que hacía posible movilizar masas en EE.UU. en contra de los movimientos populares en América Latina.

Para responder a la teología política contenida en la teología de la liberación, se crea una teología política anti-liberadora. El Estado liberal ya no considera la religión como un asunto privado, sino que la transforma nuevamente en un asunto público.

Junto al choque de intereses, aparece el enfrentamiento en un conflicto religioso. A través de la respuesta a la teología de la liberación, los poderes públicos de los EE.UU. asumen su teología propia. Asociaciones como el American Enterprise Institute forman ahora departamentos teológicos; los servicios secretos asumen actividades de promoción religiosa; la policía y el ejército capacitan especialistas en teología, el presidente de los EE.UU. da a todos sus discursos una estructura, que transmite un determinado tipo de religiosidad.

2. El neoliberalismo y el fundamentalismo: el mercado total.

A partir del fundamentalismo cristiano de EE.UU., se formula la nueva teología del imperio. Sin embargo, eso es solamente posible, porque ahora el imperio pasa a una visión de la economía mundial y del sistema del mercado marcadamente diferente de la visión predominante en las décadas anteriores.

Aparece ahora el neoliberalismo antiestatal, que corresponde efectivamente a esta nueva visión del sistema mundial. La ideología imperial de las décadas anteriores era más bien la de un capitalismo intervencionista, que sostiene toda una política reformista del Estado burgués. La Alianza para el Progreso es una de las expresiones de esta orientación política general. Es a fines de los años sesenta y, especialmente durante los años setenta, que cambia profundamente esta orientación. Allí aparece un escepticismo profundo frente al intervencionismo capitalista, y surge más bien la impresión, de que el reformismo del Estado burgués tiende a subvertir el propio carácter burgués de la s sociedad. El propio reformismo burgués parece tener una lógica que a la postre destruye la sociedad burguesa.

Un antecedente importante para esta interpretación es la experiencia chilena en los años sesenta. El gobierno demócrata-cristiano de Eduardo Frei inicia en Chile un proceso de reformas sociales intenso y serio. Se expresa especialmente en la reforma agraria y en el fomento de la organización popular por la Promoción Popular en los barrios marginales y en el campo.

El ambiente político influenciado por la Alianza para el Progreso había aportado, sin duda, a la posibilidad de su surgimiento. Pero este reformismo burgués ciertamente incidió en términos decisivos en el éxito de la Unidad Popular en el año 1970. Parecía haber una lógica del desarrollo desde la Alianza, con su intención reformista, hasta la Unidad Popular con su intención más bien revolucionaria.Fenómenos parecidos se dieron durante los años sesenta en muchos otros países, en el Brasil del Presidente Goulart, en el Peronismo argentino, en la dictadura militar peruana del General Alvarado, en el Frente Amplio en Uruguay. El imperio se siente en peligro, y responde por una reorientación completa de su enfoque general de la política de reformas. Tanto los neoliberales como los neoconservadores sacaron de esta experiencia la conclusión de que la política de reformas del Estado burgués no es más que un paso hacia la transformación de la propia sociedad burguesa en sociedad socialista. Si se quiere estabilizar la sociedad burguesa, es necesario, renunciar a cualquier política sistemática de reformas sociales y establecer un capitalismo completamente excluyente. El neoliberalismo resultante es antirreformista y anti-intervencionista respecto al Estado y su relación con el mercado. El mercado es tratado como la instancia capaz de resolver todos los problemas de la sociedad, y el Estado deja de tener función alguna respecto al mercado. Si mantiene una función, ésta se deriva del hecho de que siguen habiendo grupos interesados que tratan de utilizar el Estado para fines reformistas. El Estado adquiere, por lo tanto, la única función de derrotar y eliminar a aquellos movimientos sociales que lo quieren utilizar para estos fines. Si no existieran tales grupos sociales, no habría Estado.

El Estado, por lo tanto, tiene su única legitimidad en la destrucción de las fuerzas sociales que se resisten al mercado. Es un Estado militante del mercado, cuya necesidad tiene su origen en la falta de comprensión de los intervencionistas y reformistas. Se trata, en este sentido, de un Estado "anti-Estado", un Estado empeñado en la destrucción del Estado, para que el mercado pueda ser el medio de socialización excluyente de toda la sociedad. Es un Estado que rápidamente se transforma en un Estado terro-

rista, Estado totalitario montado encima del mercado total.

Esta transformación del mercado en mercado total termina con un desarrollo anterior del sistema capitalista, que descansaba sobre una experiencia contraria; era, particularmente, la experiencia europea. En ella, el reformismo del Estado burgués se había mostrado eficaz frente a los movimientos revolucionarios surgidos en el siglo XIX.Especialmente después de la II Guerra Mundial, la política reformista del Estado burgués llevó, en Europa Occidental, a la disolución de esos movimientos revolucionarios y a su posterior integración a la sociedad burguesa.

Así resultaron los movimientos socialdemócratas actuales, los que se orientan, predominantemente, por metas escogidas en el marco de las posibilidades de estabilidad de la sociedad burguesa. La experiencia correspondiente se puede resumir por un lema que la describe perfectamente: *de la revolución a la reforma*. Todavía, las sociedades burguesas europeas de hoy funcionan con la presencia de esta experiencia.

De la misma manera inspiró a la Alianza para el Progreso y al gobierno reformista de Frei en Chile de los años sesenta. Se trata de un reformismo seguro de sí mismo, que confía en poder cumplir con todas las metas realistas de los movimientos revolucionarios socialistas en el marco de la sociedad burguesa. En este mismo sentido, inspiró al desarrollismo latinoamericano de las décadas cincuenta y sesenta.

Esta confianza se rompe en los años 60 y 70, lo que lleva al enfoque opuesto al sistema capitalista. La experiencia latinoamericana de estas décadas apuntaba en sentido contrario. Así, movimientos populistas y reformistas en América Latina se transforman en movimientos revolucionarios. Lo hacen con mucha más fuerza, cuanto más experimentan los resultados de las reformas del Estado burgués. La experiencia latinoamericana de las reformas sociales es una profunda frustración resultante de su ineficacia, y de la búsqueda de caminos más allá de la sociedad burguesa que puedan asegurar el éxito de reformas, que en la sociedad burguesa subdesarrollada no se puede dar. El mismo impulso reformista de la sociedad burguesa lleva al cambio revolucionario. Eso ocurre con mayor fuerza cuanto más serio ha sido el esfuerzo de reformas por parte de la sociedad burguesa.

Efectivamente, los reformismos de los años 50 y 60 en América Latina no son simplemente demagógicos. Se trata más bien de un movimiento, que busca con seriedad la solución de los problemas económicos y sociales pendientes , y que está dispuesto a aceptar sacrificios en este camino. Precisamente la seriedad del esfuerzo reformista de este período explica el hecho de que los movimientos reformistas se reestructuran y tienden a transformarse en movimientos revolucionarios. Un reformismo sin seriedad habría llevado a reclamar un reformismo más profundo. Pero no se dudaba de la seriedad de muchos de los reformistas burgueses de este período, como aquellos que promovieron el desarrollismo de la CEPAL y el modelo de substitución de importaciones. Lo mismo se puede decir de muchos partidos socialdemócratas o demócratacristianos de la época. En ese tiempo había un espíritu serio de reformas y existía la disposición de llevarlas a cabo; sin embargo, esos movimientos reformistas querían reformas, pero las querían realizar en el marco de la estabilidad de la sociedad burguesa misma. En la medida en que, precisamente, eso resulta imposible se encontraron frente a una alternativa que, a la postre, resultó nefasta. Llevar a cabo eficientemente las reformas iniciadas, resultó en la necesidad del cambio de las estructuras, un cambio que no podía ser sino revolucionario. Insistir, por el contrario, en la estabilidad de la sociedad burguesa, resultó en la necesidad de echar atrás en ese ímpetu reformista. Los movimientos reformistas tienen que definirse en los años sesenta y setenta frente a estas dos alternativas y como resultado, se dividen. Por un lado, aparecen las corrientes que se definen en la línea del cambio de estructuras, formando así un nuevo tipo de movimientos revolucionarios; por el otro, aparecen los grupos que impulsan un capitalismo antirreformista, que parece ser la única alternativa posible frente a la lógica revolucionaria del ímpetu reformista. Al aparecer el reformismo revolucionario como única perspectiva eficaz y realista del reformismo, la sociedad burguesa se define en sentido antirreformista. Se trata de algo que efectivamente está impuesto por una lógica de los hechos. Si sobrevive algún reformismo burgués, es ahora más bien el reformismo cínico de la guerra antisubversiva, que realiza reformas para quebrar los movimientos populares, y que revierte las reformas en el momento de la victoria sobre ellos. Se trata en este caso de un reformismo demagógico, tal como aparece en aquellos países donde existe un movimiento popular combativo con posibilidades de éxito como, por ejemplo, en El Salvador, en Guatemala o en Honduras. En ellos no hay ninguna seriedad detrás, porque no hay esa profunda convicción que concede legitimidad intrínseca a la exigencia popular de la satisfacción de las necesidades básicas, que sí tenía el reformismo de los años 50 y 60. La consiguiente polarización, que ahora se da en América Latina, es la polarización: Reformas o capitalismo. El mismo reformismo se ha transformasdo en una exigencia inevitable del cambio de estructuras, y el capitalismo en la exigencia igualmente inevitable de abandonar la tradición reformista para volver a ser capitalismo bruto, de negación de los más esenciales derechos hu-

manos.Ya no es sólo *reforma o capitalismo*, sino también *derechos humanos o capitalismo*. Por lo tanto, la relación entre capitalismo y reformismo ha cambiado produndamente. Si en Europa todavía se puede decir que en el origen de los grandes movimientos reformistas de hoy se encuentra un movimiento revolucionario, en América Latina se puede decir que en el origen de los movimientos revolucionarios de hoy se encuentra un movimiento reformista. Ante este hecho, el imperio reacciona. Para salvar al capitalismo sacrifica el humanismo liberal anterior y transforma el capitalismo en un régimen declarado de destrucción humana en nombre del capital y del mercado.

Hay un grano de verdad en esta posición: reformismo hoy significa el cambio del capitalismo hacia el socialismo. En la ideología imperial eso lleva a la consideración de todo reformista como socialista, sea conciente o inconsciente de este hecho. Por lo tanto, eso lleva a una nueva polarización maniquea que permite, precisamente, la alianza del neoliberalismo con el fundamentalismo cristiano, como se ha producido en el curso de la década de los setenta en los EEUU y ha sido exportada desde allá hacia la totalidad del imperio.

Imperio y mercado: el Dios-Dinero.

Al contraponer rígidamente capitalismo y reformas sociales, capitalismo y derechos humanos (económicos y sociales), la ideología del imperio se hace nítidamente maniquea. Introduce en las luchas sociales un principio trascendente de polarización, según el cual la destrucción de un polo -el de las reformas sociales- es la realización del otro -la armonía paradisíaca de los mercados. El mercado es visto como el camino al bien absoluto de la humanidad, su utopía fulminante, que se realiza por la destrucción y eliminación de todas las resistencias en contra de él.

De esta manera, el mundo se polariza entre Dios y el Diablo, entre Reino del bien y Reino del mal, entre el nuevo Jerusalén prometido por el mercado y la Bestia promovida por el reformismo, el intervencionismo y la planificación económica. Aparece el Dios, que se glorifica por la destrucción de sus enemigos, cuyo honor es la venganza por las ofensas que ha recibido de parte de ellos. Pero al identificar diablo, la Bestia con las reformas económicas y sociales, se identifican el diablo y la Bestia con la reivindicación de los pobres. Por tanto, el honor de Dios es la destrucción de los pobres, de los movimientos populares y de toda reivindicación del derecho a la vida de todos. Aparece así un Dios que devora a los pobres, un Dios que no es más que la personificación trascendentalizada de las leyes del mercado, un Dios que pide sacrificios, no misericordia. La divinización del mercado crea un Dios-dinero: *in God we trust*.

Esta relación con el Dios-mercado es completamente sacrificial. La muerte del enemigo de este Dios es la vida del Dios mismo y de aquellos, que se relacionan con él. De la muerte nace la vida, de la destrucción de la resistencia a los resultados destructores del mercado y de la muerte de los que se resisten, nace el brillo utopista de la armonía preestablecida del mercado. No se trata simplemente de que haya destrucción en el camino. La destrucción y la muerte mismas parecen ahora ser salvíficas. El mercado mismo se transforma en un altar sacrificial y la vida en él un acto religioso.

Esta teología parte siempre de una teología del Dios creador, quien creó al hombre de una manera tal que, al conocerse al hombre, llega a comprender el mercado como la ley básica que el Dios-Creador arraigó en su naturaleza y en su alma. Al conocer al hombre ésta su ley, su corazón se alegra para cumplirla. Esta ley es la Ley del Valor, única ley valedera de Dios. De esta manera se sustituye la ley natural de los antiguos, especialmente de Aristóteles y Tomás de Aquino, que es una ley de la vida concreta que concede al hombre el derecho de vivir.

Esta ley natural identificada con la Ley del Valor, ya no conoce sino la vida del capital en el mercado, al cual hay que sacrificar toda vida humana en caso de necesidad. La ley natural de los antiguos sacrificaba la Ley del Valor por la vida humana concreta; esta nueva ley natural liberal sacrifica ahora la vida humana concreta a las exigencias de la Ley del Valor y del mercado. Dios como creador se ha transformado en un creador de la Ley del Valor y del mercado, que creó el mundo concreto circundante nada más que como campo de aplicación de su ley central: el dinero y el capital. Lo que la tradición liberal llama naturaleza, no tiene nada que ver con lo que es naturaleza concreta. Por lo tanto jamás puede ser protegida protegiendo árboles y animales. Proteger árboles y animales, es más bien una rebelión en contra de la naturaleza, si llega a limitar las leyes económicas del mercado. Aunque se destruyan todos los árboles, la naturaleza está adecuadamente protegida, si ésta destrucción se lleva a cabo en los marcos de la sociedad del mercado, en pos de la maximización de las ganancias. El Dios creador lo ha hecho así, y él corre con los riesgos y las consecuencias. Resistir sería orgullo humano.

Eso explica la cercanía de esta teología del imperio con determinados enfoques apocalípticos. Al percibir sus autores el carácter destructor del sistema y la posibilidad de acabar con la misma humanidad, crean una esperanza más allá de la destrucción total, expresada por el milenio del apocalipsis. Aunque el mundo termine a razón de esta fidelidad del hombre a las leyes del mercado, Dios promete este milenio a aquellos que mantienen esta ley aunque perezca la tierra. Dios pide colaborar, porque la destrucción tiene que venir, para que surga más allá de ella el milenio de la humanidad. La teología del imperio tiene esta perspectiva apocalíptica, que le da su coherencia aparente. Puede seguir con su esquema básico sin preocuparse siquiera de la sobrevivencia de nadie, ni siquiera de sí misma.

Eso adquiere nuevamente un sentido sacrificial. La destrucción de la tierra y de la humanidad aparece como el sacrificio del cual resulta la gloria del milenio. Esta percepción del milenio no conserva ningún sentido de liberación humana, sino que es la legitimación de la dominación más absoluta sobre el hombre. El apocalipsis es ahora el gran autosacrificio humano que trae la redención. Esta es la forma, en la cual el apocalipsis y la esperanza del milenio existen en la edad moderna y, especialmente, en este siglo. Ha adquirido cada vez más este significado de escape destructor que legitima sistemas de opresión más allá de la propia existencia de la humanidad y de su suicidio colectivo. Cuanto más el pensamiento moderno se transforma en un pensamiento de praxis, la referencia al milenio se ha transformado en el pensamiento de la negación de la praxis liberadora para justificar la destrucción hasta el final, al prometer la tierra nueva más allá de este final. De esta manera da un sentido aparente a la destrucción total, y por lo tanto, a la continuación sin límites de un sistema económico-social destructor.

La primera vez se vió esta capacidad ideológica del milenio fue en la referencia que a él hicieron los Nazis en los años treinta. Al hablar de su imperio como un milenio (tausenjaehriges Reich) o como Tercer Reich (drittes Reich), establecieron esta referencia aprovechándose también de esta posibilidad de legitimar, a través del milenarismo, su suicidio colectivo. Lo realizaron con el mismo sentido sacrificial que deriva del sacrificio de los otros la esperanza de realización de su milenio. El Holocausto del pueblo judío se inscribe en esta sacrificialidad.

La teología del imperio repite hoy este fenómeno, y parece tener un éxito parecido a aquel de los Nazis, aunque ahora pongan el mercado en el centro y no la raza superior. Sin embargo, la lucha de razas que propagaron los Nazis no era más que una transformación darwiniana de la propia lucha de mercados. Ambos tienen la misma raíz, la cual es la rebelión de una clase dominante en contra del derecho a la vida de todos.

El individualismo ético: la privatización de la ética.

Esta teología del imperio contiene una ética basada en el individuo como hombre solitario, enfrentado a un mundo exterior compuesto por la naturaleza objetiva y el conjunto de todos los otros individuos.

El individualismo ético no reconoce sino los valores del mercado para esta relación con el mundo exterior: propiedad privada y cumplimiento de contratos. Transforma incluso hasta el respeto a la vida del otro en una cara de la propiedad privada, que cada uno tiene sobre su propio cuerpo. Hasta los mismos derechos humanos son transformados en derechos de propiedad privada sobre sí mismo, y el matrimonio, un contrato igual que otros. Fuera de este mundo de contratos no hay obligaciones, y el derecho natural consiste en el reconocimiento de estos contratos como única base legítima de la ética. Etica y relación mercantil ya no se diferencian y, por el contrario, se identifican.

En esta ética individualista, el valor mismo de la justicia se identifica con el cumplimiento de contratos, y jamás se la puede contraponer. Propiedad privada y cumplimiento de contratos: eso es la justicia. Fuera de esta justicia puede existir también el valor de la caridad. Pero ella no es ni norma ética ni obligación. No interfiere con la justicia, sino que se refiere únicamente a la recomendación referente a los resultados económicos justamente obtenidos. Todo resultado obtenido en el mercado es justo, con la única condición del respeto a la propiedad y los contratos. Sin embargo, el individuo es libre en la determinación del uso de estos resultados, que son sus ingresos. Puede destinarlos libremente, asegurando que ello no interfiera jamás con la justicia identificada con los procedimientos del mercado. Por lo tanto, puede destinarlos también a obras de caridad. Pero fuera del mercado, no hay obligaciones. De esta manera, la ética liberal constituye un ámbito privado no determinado por la ética de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos, sin interferir en ella. Presupone, por lo tanto, la vigencia estricta de la ética individualista.

La ética privada es la ética del individuo, que se determina en el marco de libertad que deja la ética individualista. Es una ética referente al tipo de vida que lleva a cabo el individuo, sin interferir con su individualidad. Es una ética que aprovecha el espacio que la ética individualista deja abierto y libre para el comportamiento privado. En la línea del fundamentalismo cristiano, esta ética privada es una ética formalmente puritana rigurosa: no tomar, no fumar, no bailar; pero es, a la vez, una ética del trabajo en función de la ética individualista. Destaca así los valores individualistas de la participación por medio del trabajo en la lucha de los mercados.

Se trata de una ética despiadada que exige una inversión de todos los valores de la vida concreta. Al privatizar la ética del comportamiento diario, destruye cualquier relación directa con los otros hombres reduciéndola a una relación mediatizada por el mercado. Exige una dureza del corazón nunca vista, que transforma cualquier relación humana en una relación abstracta entre objetos. Transforma el "no dar" en el principio máximo de la ética, la destrucción del otro en imperativo categórico. Frente al hombre desempleado no reacciona exigiendo solución a su problema, sino que pide soportar la situación porque el mercado algún día la resolverá. Pero hay que dejar actuar al mercado, y jamás interferir en él. Recién cuando actúe se puede dar limosna, pero él no la puede exigir.

Frente a la miseria tampoco hay que actuar, sino soportarla en la misma perspectiva del mercado. Posiblemente se dará limosna, pero la ética obliga a no tocar la situación de miseria misma. Frente a la deuda externa lo mismo. La ética obliga a cobrarla, aunque perezcan tres continentes enteros. En los problemas resultantes, la caridad puede ayudar con una parte de la suma cobrada. Pero la justicia exige el cobro sin misericordia como imperativo categórico.

Lograr la capacidad de tratar al otro en estos términos, es ciertamente un problema moral muy difícil de solucionar. Es moralmente difícil devolver al desempleado a su condición de desempleado sin acción alguna. Es difícil dejar al pobre y miserable en su situación de pobreza sin conmoverse. Es difícil cobrar la deuda externa, cuando se sabe que de eso se deriva un genocidio incomparable. Más difícil todavía, es hacer todo eso como deber, como imperativo categórico. Toda moralidad espontánea se rebela en contra de un comportamiento de este tipo.

Esta ética individualista, sin embargo, tiene que lograr precisamente eso. Para que el hombre frente a la miseria decida no hacer nada y para que sienta eso como su deber ético, como su imperativo categórico, tiene que haber en él una inversión de todos sus valores espontáneamente adquiridos. En la vida común se aprende exactamente lo contrario. Se aprende a ayudar al prójimo, a no tolerar su miseria. En la ética individualista, en cambio, se aprende a no ayudarle, a tolerar infinitamente su miseria. Efectivamente, hace falta un cambio de corazones. Por eso, la ética individualista y, más todavía, su privatización, habla constantemente del cambio de los corazones. Tienen que cambiar, para adquirir la dureza del corazón necesaria para lograr un sujeto capaz de sentir la destrucción del otro como su deber ético máximo.

Esta ética no es pasiva, sino sumamente activa. Es ética de la acción febril y despiadada en los mercados y de pasividad frente a los resultados desastrosos que origina respecto a los otros. Es una ética agresiva en contra de cualquier compasión o misericordia. Una ética de un idividuo solitario que lucha con Dios en contra de todos los otros, y que asegura su soledad por su agresión en contra de cualquier intento de cambiar el sentido destructor de esta máquina del mercado, de este automatismo mercantil.

El mismo sentido de esta ética va en contra de cualquier sentimiento de solidaridad humana, a la que se denuncia como un atavismo. Interiorizada esta ética, ella reacciona en nombre de los más altos valores de la humanidad y en contra del sentido de solidaridad. A este sentido de solidaridad lo interpreta como orgullo humano, incluso como el Anti-Cristo. Da por tanto un sustento ideal a la teología actual del imperio, que en cierto sentido no es más que la expresion política y teológica de esta ética individualista.

Ciertamente, el fundamentalismo cristiano de los EEUU se ha desarrollado en el ámbito de esta ética individualista, lo que explica, que su politización haya desembocado en esta teología del imperio de hoy. Por supuesto, la ética individualista no es necesariamente puritana en el sentido en que eso ocurre en la ética del fundamentalismo. Ella es una ética privada que presupone e integra la ética individualista. Sin embargo, la ética individualista se puede combinar con otras éticas privadas. La única condición es que se trate efectivamente de éticas privadas que no interfieran en el marco de vigencia de la ética individualista. En buena parte, la ética de la doctrina social preconciliar de la iglesia católica es una ética privada de este tipo. Se ha sometido a la

vigencia de la ética individualista y se desarrolla como ética privada en un espacio dejado abierto por la ética individualista. Se enfrenta sólo muy aparentemente a ella. Pero caben también éticas incluso libertinas. La mansión liberal-individualista tiene muchas habitaciones, pero todas están pintadas en el mismo color.

Sin embargo, la politización del fundamentalismo cristiano y su integración en el conservadorismo de masas, tenía que integrar esta ética puritana en una orientación ideológica que respondiera a las razones políticas del imperio, especialmente a la necesidad de formar una contrapropuesta referente a la teología de la liberación. Este puente ha sido la reformulación del derecho a la vida a partir de la ética individualista.

La teología de la liberación, fue elaborada durante los años setenta cada vez más como una teología de la vida. La liberación fue concebida como una situación en la cual se garantiza el derecho de vivir para todos, asegurando la satisfacción de las necesidades básicas para todos, a partir de su trabajo. Al ser teología de la vida en este sentido, se podía integrar con aquellos proyectos políticos que efectivamente se orientaban hacia la liberación. Resultaba así su cercanía con los movimientos socialistas. La teología del imperio se tenía que enfrentar a esta teología de la vida humana para desviarla. Hizo algo que desde el comienzo del siglo ya habían hecho los movimientos fascistas frente al proyecto de vida surgido con el socialismo del siglo XIX. El pensamiento fascista lo hizo creando, en la línea del pensamiento de Nietzsche, una filosofía de la vida que, de hecho, no ha sido más que una filosofia de la muerte disfrazada como vida. Es la vida como vitalidad, que vive su máxima expresión al destruir a su enemigo, para extraer el vencedor, de su muerte, su propio gozo de vida. Se trata de un concepto de la vida en el cual la expresión máxima de ella es la muerte inflingida al otro, y el sentido de ser vencedor, en una lucha a muerte como vivencia de la vida. Eso desemboca en la celebración trágica de una lucha en la cual los dos luchadores se matan mutuamente para encontrar su unidad en el momento de su muerte. Toda literatura fascista celebra esta lucha y su trágico final como la verdad de la lucha misma y, por lo tanto, de la vida. (Esta celebración también la podemos encontrar en Vargas Llosa: *La guerra del fin del mundo*, que es un libro que está compenetrado por estas ideologías fascistas de la vida como vivencia de la muerte, muerte ajena o muerte propia).

En la ideología del imperio esta referencia a la vida sigue manteniendo su papel. Sin embargo, no aparece de la misma manera en su teología. Ella necesita recurrir a la afirmación de la vida humana, sin comprometer la propia ética individualista. Por lo tanto, no puede afirmar la vida humana en el sentido concreto como lo hace la teología de la liberación. Pero, por otro lado, no puede servir a la ideología del imperio sin referirse a la vida. Se refiere, por ello, a la vida de los no-nacidos y declara el derecho de nacer como el derecho a la vida. Frente al derecho a la vida que amenaza el imperio y que es sostenido por la teología de la liberación, se monta ahora una máquina propagandística en favor de un derecho a la vida que es completamente irrelevante para la subsistencia del imperio.

El derecho a la vida es ahora completamente privatizado, y cada uno decide si lo da o no. Deja de ser un problema de la sociedad y se transforma en un problema del individuo. Aunque el Estado intervenga legalmente en contra del aborto, se trata de una obligación en favor de determinada ética privada en contra de la otra, sin cuestionar el carácter privado de la ética. De esta manera, la teología del imperio afirma el derecho a la vida de los no-nacidos, para evitar el reconocimiento del derecho de la vida para los seres humanos ya nacidos, poniéndose incluso extremadamente rigurosa. Sin embargo, el aborto es producto de una actitud frente a la vida humana, que la propia teología del imperio promueve. Simplemente extiende el tratamiento de los hombres usado y legitimado por el sistema, a la vida humana no-nacida. La libertad de aborto no es más que la libertad de tratar a la vida humana no-nacida igual como se está tratando a la vida de los seres humanos nacidos. No existe la más mínima contradicción entre ambos tratamientos. La ética liberal no tiene ningún argumento para pedir un tratamiento especial a los no-nacidos. Tal como predica dejar morir o matar al pobre, así también se deja morir y se mata a los no-nacidos. Sin embargo, por razones ideológicas, se levanta ahora el derecho de nacer, siendo la actitud ética que pronuncia el derecho de nacer, aquella que lleva al problema de la negación de este derecho. Solamente una afirmación del derecho a la vida de los ya nacidos puede crear una nueva ética que extienda este reconocimiento de la vida de los hombres a la vida humana no-nacida. La teología del imperio, al negar precisamente esta única fuente posible de una nueva ética frente a la vida no-nacida, se transforma en otra razón más para que el problema que ella ataca continúe.

Sin embargo, ahora tiene la bandera que necesitaba para enfrentarse a la teología de la liberación en nombre de algún derecho a la vida "esencial", "verdadero". Pero sigue siendo nada más que una manera de afirmar el derecho a matar.

De esta manera, lo que se ha constituido es una complementación teológica de la ideología del sistema que se enfrenta, con gran coherencia aparente, a la teología de la liberación. Hay ahora una instancia teológica que permite al imperio enfrentarse en todos los campos a los movimientos de liberación en el Tercer Mundo y en América Latina. Su única debilidad es que se trata de una celebración de la muerte disfrazada como vida. Sin embargo, esa debilidad es decisiva. Los pueblos no buscan una muerte disfrazada, sino su posibilidad concreta de vivir.

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

DAWSON JULIE E. / SERIAL LIBRARIAN
PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY P.O. BOX 111
PRINCETON, NJ 08542-0803 - U.S.A.

EDITORIAL
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José – Costa Rica
Teléfono 53-02-29

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3524

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only